اجماع اور اسکی شرعی حیثیت

مصنّف

مولانا مفتی عبد الغفار مدظلہ العالی

جامعہ مدینۃ العلوم

جامع مسجد بلاک ۱ے

شمالی ناظم آباد، کراچی

پبلشرز

الصدف پبلشرز، کراچی

اجماع
اور
اسکی شرعی حیثیت

مصنّف

مولانا مفتی **عبد الغفار** مدظلہ العالی

جامعہ مدینۃ العلوم

جامع مسجد بلاک اے

شمالی ناظم آباد، کراچی

اجماع

اور

اسکی شرعی حیثیت

مصنّف

مولانا مفتی **عبد الغفار** مدظلہ العالی

جامعہ مدینۃ العلوم

جامع مسجد بلاک اے

شمالی ناظم آباد، کراچی

نام وکتاب : ....اجماع اور اسکی شرعی حیثیت

مؤلف : ....مولانا مفتی عبدالغفار مدظلہ العالی

کمپوزنگ : ....الصدف پبلشرز کراچی

طبع اول : ....۲۷ شعبان المعظم ۱۴۲۷ھ مطابق ۲۱ ستمبر ۲۰۰۶ء

تعداد : ۱۰۰۰

ضخامت : ....۳۲۰ صفحات

قیمت : ۱۵۰

ناشر : ....الصدف پبلشرز، کراچی

بی-۳۳ سیکٹر ۱۱ بی، نارتھ کراچی

فون: 6902648 موبائل: 0333-2141837

ملنے کے پتے

الصدف پبلشرز بی-۳۳ سیکٹر ۱۱ بی نارتھ کراچی۔فون: 6902647

بسم اللہ الرحمن الرحیم

فہرستِ مضامین

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد للہ وکفی، وسلام علی عبادہ الذین اصطفی

احقر نے مولانا عبد الغفار ارکانی صاحب کی تالیف لطیف "اجماع اور اسکی شرعی حیثیت" کا مطالعہ کیا۔ الحمد للہ، موضوع کے متعلقہ مباحث کو فاضل مؤلف نے سلیقے اور حسن بیان کے ساتھ سمیٹنے کی کامیاب کوشش کی ہے۔ مباحث کا انتخاب، اصل ماخذ سے فقہاء کرام کے مختلف نظریات کی تلخیص اور انکے قول راجح کی تائید اور اسی پر مدلل بحث، ان میں سے ہر چیز طالبان علم کیلئے نہایت مفید ہے۔ دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کاوش کو نافع بنائیں، اور مسلمانوں کو اس سے فائدہ پہنچائیں۔ آمین۔

احقر

محمد تقی عثمانی عفی عنہ

خادم الطلبۃ دار العلوم کراچی

۳۰ ربیع الثانی ۱۴۱۰ھ

"اجماع اور اسکی شرعی حیثیت" کا حق طباعت سید محمد حسن طارق مالک صدف پبلشرز کو دیا گیا ہے ان کے علاوہ کسی اور کو اس کتاب کی طباعت کی اجازت نہیں ہے

عبدالغفار عفا اللہ

۲۲ شعبان المعظم ۱۴۲۷ھ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد للہ رب العلمین والصلوٰۃ والسلام علی سید المرسلین وعلی آلہ واصحابہ اجمعین وعلی من یحذو حذوھم الی یوم الدین۔

امابعد! اللہ تعالیٰ نے جس طرح حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو سید المرسلین وخاتم الانبیاء بنایا اور آپ کو ایسی خصوصیات واعزازات سے نوازا جن سے دیگر انبیاء علیہم السلام کو نہیں نوازا گیا اسی طرح آپ کی امت کو خیر الامم اور خاتم الامم قرار دیا اور آپ کی امت کو بھی ایسی خصوصیات واعزازت عطا فرمائیں جو دوسری امتوں کو حاصل نہ ہوسکیں "ذلک فضل اللہ یؤتیہ من یشاء" ان اعزازات میں سے ایک یہ بھی ہے کہ اس امت کے مجموعہ کو معصوم قرار دے کر اس کے اتفاق کو شریعت کا ایک مستقل ماٴخذ اور حجت قرار دیا اور قرآن وسنت کی طرح اس کے اتباع کو بھی لازم قرار دیا گیا۔

شرعی احکام جن دلائل سے ثابت ہیں وہ کل چار ہیں (۱) کتاب اللہ۔ (۲) سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ (۳) اجماع امت۔ (۴) اور قیاس۔ اصول فقہ کی تمام کتابوں میں ان دلائل کو اسی ترتیب کے ساتھ بیان کیا گیا ہے اس ترتیب کو اگر فطری ترتیب کہا جائے تو بے جا نہ ہوگا اس ترتیب کے اعتبار سے "اجماع امت" شرعی احکام کا تیسرا ماٴخذ ہے، شریعت کے تمام احکام مذکورہ چاروں دلائل سے ثابت ہیں ان کے علاوہ کوئی پانچویں دلیل نہیں ہے جو مسئلہ ان چاروں دلائل میں سے کسی دلیل سے ثابت نہ ہو وہ شریعت کا مسئلہ نہیں ہوسکتا۔

اجماع امت کی حجیت پر قرآن وسنت کی اتنی آیات واحادیث شاہد ہیں کہ ان کے ہوتے ہوئے کوئی صحیح العقل انسان اس کی حجیت سے انکار نہیں کرسکتا اس لئے عہد صحابہ سے لے کر آج تک تقریباً پوری امت فروعات میں اختلاف کے باوجود اجماع کو ایک مستقل شرعی حجت اور احکام شرع کا ماٴخذ مانتی آئی ہے البتہ متبعین ہوی کا ایک مختصر گروہ ایسا بھی رہا ہے جو اجماع کی حجیت کا منکر تھا اس گروہ کے شبہات اور ان کے

جوابات آگے آرہے ہیں۔

اجماع امت پر سب سے پہلے امام شافعی رحمہ اللہ نے کلام کیا ہے اور اس کی حجیت پر قرآن وسنت سے دلائل دیئے ہیں پھر بعد کے مفسرین ومحدثین نے اس پر مزید دلائل پیش کئے ہیں اور بہت سے محدثین نے اجماع کا عنوان قائم کرکے متعلقہ احادیث کی تخریج کی ہے پھر علماء اصول نے اس بحث کو اور بھی وسعت دی ہے نقلی دلائل کے علاوہ عقلی دلائل سے بھی اس کی حجیت کو ثابت کیا ہے اور اس مسئلہ کے ہر گوشے پر سیر حاصل بحث کی ہے کسی گوشہ کو تشنہ نہیں رہنے دیا ہے۔

''اجماع امت'' دوسری اصطلاحات کی طرح ایک علمی اصطلاح ہے اس کا ایک مفہوم ہے جسے سمجھے بغیر کوئی اس کی حقیقت کو نہیں سمجھ سکتا اور کچھ شرائط وضوابط ہیں جن کے بغیر اجماع متحقق نہیں ہوسکتا۔ لیکن اسے سوء قسمت کہیئے یا زمانہ کی ستم ظریفی کہ ہمارے زمانے کے بعض متجددین نے قرآن وسنت سے ثابت شدہ مفہوم اور شرائط سے ہٹ کر اپنی طرف سے اس کا ایک مفہوم اور کچھ شرائط بیان کرکے اس کو ایک نیا جامہ پہنایا ہے اور چند ایسے لوگوں کے اتفاق کو بھی اجماع کا نام دے دیا ہے، جن میں سے اکثر کو دین کے مبادیات تک کا علم نہیں، یہ بہت بڑی جسارت ہے لیکن یہ ان لوگوں سے بعید نہیں کیونکہ یہ حضرات تو اس سے بھی بڑی جسارت کرجاتے ہیں لیکن حقیقت بہر حال حقیقت ہے کوئی اس کو تبدیل کرنے کی لاکھ کوشش کرلے وہ تبدیل نہیں ہوسکتی شراب کی بوتل پر شربت کا لیبل لگادینے سے شراب کی حقیقت نہیں بدل سکتی اور نہ وہ حلال ہوسکتی ہے۔ اسی طرح ہر کس وناکس کے اتفاق کو اجماع کا نام دینے سے اسے اجماع نہیں کہا جاسکتا اور نہ اسے احکام شرع کا ماخذ قرار دیا جاسکتا ہے۔

بہر حال آگے ہم قرآن وسنت سے وہ آیات واحادیث پیش کررہے ہیں جن سے اعیان امت اور فقہاء ملت نے حجیت اجماع پر استدلال کیا ہے متبعین ہوی کے

اس مختصر گروہ کے علاوہ جس کا ذکر اوپر گزرا ہے پوری امت نے اس استدلال کے سامنے سر تسلیم خم کیا ہے اور اجماع اور ارکان اجماع کے وہ شرائط بیان کررہے ہیں جن کے بغیر کسی اتفاق کو اجماع کا نام نہیں دیا جاسکتا۔

اللهم اجعله خالصا لوجهک الکریم وتقبل منی کما تقبلت من عبادک الصالحین وصلی الله تعالی علی سید المرسلین.

بسم اللہ الرحمن الرحیم

اجماع کے لغوی معنیٰ

اجماع احسان کے وزن پر باب افعال کا مصدر ہے لغت میں اس کے دو معنی آتے ہیں[1]

(۱) کسی چیز کا پختہ ارادہ کرلینا، کہا جاتا ہے اجمع فلان علی کذا اذا عزم علیہ، یعنی جب کوئی شخص کسی کام کا پختہ ارادہ کرلیتا ہے تو محاورہ میں کہا جاتا ہے اجمع فلان علی کذا. اس معنی کے اعتبار سے ایک شخص کے عزم پر بھی اجماع کا طلاق صحیح ہوگا۔ آیت قرآنی ''فاجمعوا امرکم'' میں یہی معنی مراد ہیں۔

(۲) کسی چیز پر ایک سے زائد لوگوں کا اتفاق کرلینا۔ چنانچہ جب قوم کسی بات پر متفق ہوجاتی ہے تو کہا جاتا ہے، اجمع القوم علی کذا. اس معنی کی رو سے کسی بھی جماعت کے کسی بھی دینی یا دنیوی امر پر اتفاق کو اجماع کہا جاسکتا ہے حتیٰ کہ یہود ونصاریٰ کے اتفاق کو بھی[2]۔

اجماع کے اصطلاحی معنیٰ

علماء اصول سے اجماع کی متعدد تعریفات منقول ہیں۔ صدر الشریعۃ نے تنقیح الاصول میں اجماع کی یہ تعریف کی ہے:

ھو اتفاق المجتھدین من امۃ محمد صلی اللہ علیہ وسلم فی عصر علی حکم شرعی. [3]

(۱) کشاف اصطلاحات الفنون ص ۲۳۸ ج ۱۔ ومثلہ فی لسان العرب ص ۴۰۹ ج ۹ وتاج العروس ص ۳۰۷ ج ۵۔

(۲) الاحکام فی اصول الأحکام ص ۱۲۷ ج ۱

(۳) توضیح ص ۵۲۲

یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی امت کے تمام مجتہدین کے کسی زمانہ میں کسی حکم شرعی پر اتفاق کرلینے کا نام اجماع ہے۔

اس تعریف پر چونکہ یہ اعتراض تھا کہ یہ تعریف صرف اس اجماع پر صادق آتی ہے جو کسی امر شرعی پر منعقد ہوا ہو، لیکن جو اجماع امر عقلی یا امر دنیوی یا دوسرے علوم وفنون پر منعقد ہوا ہو اس پر یہ تعریف صادق نہیں آتی حالانکہ اجماع کی یہ دوسری قسم بھی حجت لازمہ ہے[1] گو اس کی وہ حیثیت نہیں ہے جو امر شرعی پر منعقدہ اجماع کی ہے۔ اس لئے صدر الشریعہ نے توضیح میں یہ وضاحت کردی کہ،

بعض العلماء قیدوا الاجماع بالحکم الشرعی وبعضھم قالوا علی امر حتی یعم الحکم الشرعی وغیرہ. [2]

اور بعض نے علی امر کہا تا کہ حکم شرعی اور غیر شرعی دونوں کو شامل ہو۔

ان کے نزدیک چونکہ امر غیر شرعی پر اجماع معتبر نہیں ہے اس لئے انہوں نے تعریف کو حکم شرعی کے ساتھ مقید کیا ہے اور جو حضرات امر غیر شرعی پر اجماع معتبر مانتے ہیں ان کا اپنے انداز میں رد کیا ہے لیکن تفتازانی نے تلویح میں صاحب توضیح کے رد کا جواب دیا ہے[3] حجۃ الاسلام امام غزالی فرماتے ہیں کہ نصوص کے عموم کا تقاضا یہ ہے کہ امر غیر شرعی کا اجماع بھی معصوم عن الخطأ ہو لیکن یہ ذرا مشکوک ہے اور امر شرعی پر منعقد ہونے والا اجماع قطعی ہے[4]۔

لیکن جو حضرات امر غیر شرعی (کامر الحروب ونحوھا) پر اجماع کو معتبر مانتے ہیں انہوں نے اجماع کی تعریف اس طرح کی ہے:

(۱) الاحکام ص ۲۱۰ ج ۱

(۲) توضیح ص ۵۲۲

(۳) حوالہ بالا

(۴) المستصفی ص ۱۷۸ ج ۱

هو اتفاق آراء علماء العصر من اهل العدالة والاجتهاد علی حکم۔[1]

کسی زمانہ کے عادل اور مجتہد علماء کی آراء کے کسی حکم پر متفق ہونے کا نام اجماع ہے۔

اس تعریف میں صرف علی حکم کہا ہے تاکہ حکم شرعی اور غیر شرعی دونوں اجماع پر یہ تعریف صادق آئے۔ ملا جیون نے بھی نور الانوار میں علی امر قولی او فعلی کہا ہے۔[2] امام رازی کے نزدیک بھی امر غیر شرعی پر اجماع معتبر اور حجت ہے چنانچہ انہوں نے اجماع کی تعریف اس طرح کی ہے:

هو فی اصطلاح العلماء عبارة عن اتفاق اهل العقد والحل من امة محمد علیه السلام علی امر من الامور۔[3]

یعنی اجماع علماء کی اصطلاح میں کسی بھی امر پر امت محمدیہ علی صاحبہا الصلوۃ والسلام کے اہل حل وعقد کے اتفاق کا نام ہے۔

ان حضرات کی تعریف پر وہ اعتراض تو وارد نہیں ہوتا جو پچھلی تعریف پر ہوتا ہے لیکن ایک دوسرا اعتراض وارد ہوتا ہے وہ یہ کہ جمہور کے نزدیک عہد رسالت میں اجماع ممکن نہیں ہے، جس کی تفصیل آگے آرہی ہے اس لئے تعریف میں عہد نبوی میں بھی امکان اجماع کا پہلو نکلتا ہے اس اعتراض سے بچنے کے لئے شیخ محمد عبدالرحمن محلاوی حنفی نے تسہیل الوصول میں اجماع کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے:

وفی اصطلاح الاصولیین هو اتفاق المجتهدین من امة محمد صلی الله علیه وسلم بعد وفاته فی عصر من الاعصار علی حکم شرعی۔[4]

(۱) شرح الاتقانی علی اصول البزدوی ص ۴۳ ج ۷۔ یہ شرح امیر کاتب اتقانی صاحب غایة البیان کی ہے، بہت مفصل اور جامع شرح ہے دس ضخیم جلدوں میں ہے لیکن چھپی ہوئی نہیں ہے بلکہ قلمی نسخہ ہے کتابت بہترین ہے مجلس علمی کراچی کی لائبریری میں موجود ہے۔

(۲) نور الانوار ص ۲۱۹

(۳) اتقانی حوالہ بالا۔ آمدی نے بھی الاحکام میں امام رازی کی تعریف سے ملتی جلتی تعریف کی ہے ص ۱۴۸ ج ۱

(۴) تسہیل الوصول ص ۱۶۷

اصولیین کی اصطلاح میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد آپ کی امت کے مجتہدین کے کسی بھی زمانہ میں کسی حکم شرعی پر اتفاق کر لینے کا نام اجماع ہے۔

اس تعریف میں بعد وفاتہ کی قید موجود ہے اس قید سے مقصد یہ بیان کرنا ہے کہ اجماع مجتہدین کے اس اتفاق کا نام ہے جو آپ کی وفات کے بعد پایا گیا ہو۔ اس قید کی وجہ سے اس تعریف پر دوسرا اعتراض تو وارد نہیں ہوتا لیکن پہلا اعتراض وارد ہوتا ہے کیونکہ اس تعریف میں علی حکم شرعی کہا گیا جس کا مطلب یہ ہے کہ حکم غیر شرعی پر منعقدہ اجماع معتبر نہیں ہے۔

بہر حال مذکورہ تعریفات میں سے کوئی تعریف بھی جامع مانع نہیں ہے، ہر تعریف پر کوئی نہ کوئی اعتراض وارد ہو رہا ہے۔ اس لئے ہمارے نزدیک سب سے زیادہ جامع مانع تعریف ابن السبکی کی ہے چنانچہ وہ جمع الجوامع میں فرماتے ہیں:

هو اتفاق مجتهدی الامة بعد وفاة محمد صلی الله علیه وسلم فی عصر علی ایّ امر کان۔[1]

یعنی اجماع، امت کے مجتہدین کے اس اتفاق کا نام ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد کسی زمانہ میں کسی بھی امر پر ہوا ہو۔

اس تعریف میں بعد وفاۃ کی قید بھی موجود ہے اور علی ای امر کان کی تعمیم بھی، اس لئے اس تعریف پر مذکورہ دونوں اعتراضوں میں سے کوئی اعتراض وارد نہیں ہوگا۔

مذکورہ بالا تعریفات ان حضرات نے کی ہیں جو اجماع میں عوام کی موافقت ومخالفت کو مطلقاً دخیل نہیں مانتے۔ جمہور کا مسلک یہی ہے جن لوگوں نے اجماع میں عوام کی موافقت کا بھی اعتبار کیا ہے ان کے نزدیک اجماع کی تعریف اس طرح ہوگی:

هو عبارة عن اتفاق المکلفین من امة محمد صلی الله علیه وسلم فی عصر من الاعصار علی حکم واقعة من الوقائع۔[2]

(۱) جمع الجوامع علی هامش البنانی ص ۱۲۱ ج ۲

(۲) الاحکام ص ۱۴۸ ج ۱

یعنی اجماع امت محمدیہ علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام کے تمام مکلفین کے اس اتفاق کا نام ہے جو کسی زمانے میں کسی بھی واقعہ پر ہوا ہو۔

اجماع میں عوام کی موافقت ومخالفت سے کوئی اثر پڑے گا یا نہیں؟ یہ مسئلہ آگے ایک مستقل عنوان کے تحت زیر بحث آئے گا اور فریقین کے دلائل بھی سامنے آئیں گے اس لئے اس بحث کو یہاں نہیں چھیڑنا چاہتے۔

بعض حضرات نے اجماع میں انقراض عصر وغیرہ کی شرطیں بھی لگائی ہیں اور تعریف میں کچھ اور قیود بھی بڑھائی ہیں طوالت کے خوف سے اس بحث کو نظر انداز کیا جا رہا ہے جبکہ آگے ایسے مذاہب کا رد بھی کیا جائے گا۔

"امم سابقہ کا اجماع"

پچھلی امتوں میں اجماع حجت تھا یا نہیں؟ اس سلسلہ میں کوئی نص صریح موجود نہیں ہے اس لئے اس میں علماء کا اختلاف رہا ہے، اصولیین میں سے سیف الدین آمدی وغیرہ نے اس مسئلہ میں توقف کیا ہے چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ کی نہ ضرورت ہے اور نہ اس کے اثبات ونفی کا حکم آسان ہے۔[1]

لیکن ابو اسحٰق اسفرائنی، جلال الدین محلی اور علامہ بنانی وغیرہ کی رائے یہ ہے کہ ملل سابقہ میں بھی ہر ملت کے علماء کا اجماع اس ملت کے منسوخ ہونے سے پہلے حجت تھا[2] اس قول کی وجہ معلوم نہ ہو سکی۔ شاید اس کی وجہ یہ ہو کہ جس ضرورت کے تحت امت محمدیہ علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام کے اجماع کو حجت قرار دیا گیا ہے وہ ضرورت پچھلی امتوں میں بھی پیش آسکتی تھی اس لئے کہ آسمانی کتب میں تمام جزئیات وحوادثات کا احاطہ ممکن نہیں ہوتا تو ہو سکتا ہے کہ کوئی ایسا حادثہ یا واقعہ پیش آجائے جس کے متعلق کوئی نص نہ ہونے کی وجہ سے اجماع کی ضرورت ہو۔ اگر یہی وجہ ہے تو یہ

(۱) الاحکام ص ۲۱۰ ج ۱

(۲) شرح جمع الجوامع مع حاشیۃ البنانی ص ۱۲۵ ج ۲۔ الاحکام ص ۱۵۷ ج ۱

ایک محض قیاس ہے اور یہ قیاس بھی صحیح نہیں معلوم ہوتا اس لئے ظواہر نصوص سے معلوم ہوتا ہے کہ امت محمدیہ کے اجماع کا حجت ہونا محض اعزاز واکرام کی وجہ سے ہے ظاہر ہے کہ اگر کسی امت کو کوئی اعزاز حاصل ہو تو دوسری امتوں کو بھی اس اعزاز کا حاصل ہونا ضروری نہیں ہے۔

بہر حال جمہور کے نزدیک امم سابقہ میں اجماع حجت نہ تھا[1] یہ اس امت کی ان خصوصیات میں سے ہے جو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی بدولت اسے حاصل ہیں اور یہ محض بطور اعزاز واکرام اسے عطا کیا گیا ہے۔[2] اس سلسلہ میں اگرچہ جمہور کے پاس کوئی نص صریح موجود نہیں ہے تاہم بقول محقق ابن امیر الحاج ظواہر احادیث سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ یہ اس امت کی خصوصیت ہے[3] وہ احادیث آگے آرہی ہیں۔

پچھلی امتوں میں اجماع کے حجت نہ ہونے کی ایک وجہ محقق ابن امیر الحاج نے یہ بھی بیان کی ہے کہ انہیں اجماع کی ضرورت نہیں تھی اس لئے کہ ان کے انبیاء کی موجودگی میں تو دلیل قطعی یعنی وحی موجود تھی اور انبیاء کی وفات کے بعد تجدید رسالت کے ذریعہ ضرورت کا تدارک ہو جاتا تھا[4] تو جس ضرورت کی وجہ سے اجماع کو حجت قرار دیا جاتا ہے وہ ضرورت اجماع سے زیادہ قطعی دلیل یعنی وحی سے پوری ہو سکتی تھی بخلاف امت محمدیہ علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام کے، کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم پر نبوت ختم ہو چکی ہے اس لئے تجدید رسالت کے ذریعہ ضرورت کا تدارک ممکن نہ رہا[5] لہٰذا اس امت کو اجماع کی ضرورت ہے۔

شیخ الاسلام ابن تیمیہ فرماتے ہیں کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم خاتم الانبیاء ہیں آپ کے

(۱) التقریر والتحبیر ص ۸۱ ج ۳

(۲) التقریر ص ۱۱۲ ج ۳۔ تسہیل الوصول ص ۱۷۳۔ توضیح ص ۵۳۲

(۳) التقریر ص ۸۱ ج ۳

(۴) چنانچہ ایک نبی کی وفات کے ساتھ ہی دوسرا نبی مبعوث ہو جاتا تھا اور وحی کا سلسلہ ختم نہ ہوتا تھا۔

(۵) التقریر ص ۱۱۲ ج ۳

بعد اور کوئی نبی نہیں آئے گا اس لئے اللہ تعالیٰ نے آپ کی امت کو ضلالت پر جمع ہونے سے بچالیا اور اس میں ایسے لوگوں کو پیدا کیا جن کے ذریعہ قیامت تک حجت قائم رہے گی اس لئے اس امت کا اجماع حجت ہے جس طرح قرآن وسنت حجت ہیں[1]۔

سیف الدین آمدی کہتے ہیں کہ ملل سابقہ میں اجماع کے حجت نہ ہونے کی ایک وجہ یہ ہے کہ ان کے اجماع کی حجیت پر کوئی دلیل وارد نہیں ہوئی ہے بخلاف اس امت کے اجماع کے، کہ اس کے اجماع کے حجت ہونے پر دلیل وارد ہوئی ہے اس لئے اس امت کو پچھلی امت پر قیاس نہیں کیا جاسکتا[2]۔

اجماع کی ابتداء کب ہوئی

اس میں سب کا اتفاق ہے کہ اجماع کا تحقق اور اس سے استدلال کا سلسلہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد شروع ہوا۔ عہد رسالت میں نہ اجماع کا کوئی ثبوت ملتا ہے اور نہ اس وقت اجماع کی کوئی ضرورت تھی کیونکہ اجماع کی ضرورت اس وقت پیش آتی ہے جبکہ کوئی حادثہ پیش آئے اور اس کے بارے میں کوئی نص قطعی موجود نہ ہو اور نہ آئندہ پائے جانے کی امید ہو، عہد رسالت میں یہ صورت پیش نہیں آسکتی تھی اس لئے کہ اس وقت ہر حادثے کا حکم وحی متلو یا غیر متلو سے معلوم ہو جاتا تھا جب تک وحی نہ آئے اس کا انتظار کیا جاتا تھا۔ چنانچہ ذخیرہ حدیث میں کوئی ایک بھی ایسا واقعہ نہیں ملتا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی حادثہ میں صحابہ سے مشورہ اور اتفاق کر کے اجماع کی شکل میں کوئی حکم شرعی نافذ فرمایا ہو[3]۔ اس کے برعکس

(۱) فتاوی ابن تیمیہ ص ۳۶۸ ج ۳

(۲) الاحکام ص ۱۵۷ ج ۱

(۳) واضح رہے کہ یہاں مطلق مشورے اور رائے کی نفی مقصود نہیں ہے کیونکہ متعدد دینی اور دنیوی معاملات اور کفار سے جنگ کے سلسلے میں آپ ﷺ نے صحابہ سے مشورہ کیا اور ان کے مشورہ پر عمل بھی کیا بلکہ مقصود یہ ہے کہ ایسا اتفاق جسے اجماع کہا جاسکے اس کا کوئی ثبوت نہیں ملتا۔

اس کی متعدد مثالیں ملتی ہیں کہ کوئی حادثہ پیش آیا یا آپ ﷺ سے کسی مسئلہ کے بارے میں استفسار کیا گیا تو آپ نے اس حادثہ کا حکم اور استفسار کا جواب صحابہ سے اجماع منعقد کر کے دینے کی بجائے وحی کا انتظار کیا اور وحی آنے پر حکم بتادیا خواہ وحی آنے میں کتنی ہی دیر کیوں نہ لگے بہر حال جہاں وحی کا سلسلہ موجود ہو وہاں اجماع کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہتی اس لئے اس میں کسی کا اختلاف نہیں رہا کہ عہد رسالت میں اجماع متحقق نہیں ہوا۔

البتہ اس میں اختلاف ہوا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات میں انعقاد اجماع ممکن تھا یا نہیں؟[1] اصولیین میں سے صاحب میزان اور محقق ابن امیر الحاج کی رائے یہ ہے کہ عہد رسالت میں بھی انعقاد اجماع ممکن تھا، رہا یہ اشکال کہ قول رسول کی موجودگی میں اجماع کی کیا ضرورت ہے؟ تو اس کا جواب وہ یہ دیتے ہیں کہ اس سے حکم میں تاکید اور قلب میں مزید اطمینان حاصل ہوتا کیونکہ اس صورت میں دو حجتیں ہوتیں ایک قول رسول دوسرے اجماع۔ ظاہر ہے کہ جس مسئلہ میں دو حجتیں ہوں وہ زیادہ مؤکد ہوتا ہے۔[2]

لیکن جمہور کے نزدیک عہد رسالت میں انعقاد اجماع ممکن نہیں تھا اس لئے کہ اگر قول رسول اس اجماع کے خلاف ہوتا تو اس اجماع کی کوئی حیثیت نہ ہوتی (کیونکہ قول رسول وحی ہے اور وحی کے سامنے امت کے اجماع کی کوئی حیثیت نہیں ہوسکتی) اور اگر قول رسول اس اجماع کے موافق ہوتا تو اعتبار قول رسول کا ہوتا نہ کہ اقوال مجتہدین کا۔[3]

(۱) یعنی اختلاف صرف امکان اجماع میں ہے نہ کہ تحقق اجماع میں، امکان اور تحقق میں فرق ہے کہ تحقق کے لئے امکان لازم ہے لیکن امکان کے لئے تحقق لازم نہیں اس لئے جو لوگ عہد رسالت میں امکان اجماع کے قائل ہیں وہ تحقق کے قائل نہیں۔ یہاں یہ بھی واضح رہے کہ امکان سے مراد یہاں امکان شرعی ہے نہ کہ امکان عقلی، امکان عقلی کا کوئی انکار نہیں کرتا۔

(۲) التقریر ص ۸۱، ۱۱۲ ج ۳

(۳) شرح جمع الجوامع مع حاشیة البنانی ص ۱۲۲ ج ۲۔ التقریر ص ۸۱ ج ۳

اس توجیہ سے معلوم ہوا کہ فریق اول کا یہ کہنا کہ ''اس صورت میں دو حجتیں ہوں گی ایک اجماع دوسرے قول'' درست نہیں اس لئے کہ اجماع کو مستقل حجت اس وقت کہا جاسکتا ہے جبکہ قول رسول کے بغیر بھی وہ حجت ہو حالانکہ جب تک قول رسول اس کی موافقت نہ کرے اس وقت تک وہ حجت قرار نہیں پاسکتا تو پھر دو حجتیں کیسے ہوئیں؟ بہر حال اس مسئلہ میں جمہور کا مسلک قوی ہے۔

''امکان اجماع پر مخالفین کے اعتراضات اور ان کے جوابات''

تقریباً پوری امت مسلمہ کا اس پر اتفاق رہا ہے کہ اجماع نہ صرف ممکن بلکہ واقع اور احکام شرع کا ایک مستقل مأخذ اور حجت ہے اور ہر مسلمان پر اس کا اتباع لازم ہے البتہ فرق باطلہ میں سے بعض اہل تشیع اور نظام معتزلی نے اس سے اختلاف کیا ہے کیونکہ ان کے نزدیک اجماع عادۃً محال ہے نظام معتزلی کے بارے میں بھی علامہ سبکی کی رائے یہ ہے کہ وہ امکان اجماع کا قائل تھا البتہ اسے حجت تسلیم نہ کرتا تھا، عدم امکان کا قول نظام کا نہیں بلکہ اس کے اصحاب میں سے کسی کا ہے۔[۱]

لیکن نظام جس اجماع کا قائل تھا وہ اہل حل وعقد کا اجماع نہیں بلکہ اس کے نزدیک اجماع کا ایک الگ مفہوم ومعنی ہے وہ اس معنی کے اجماع کا قائل تھا چنانچہ آمدی نے نظام سے اجماع کی یہ تعریف نقل کی ہے:

هو كل قول قامت حجته حتى قول الواحد.

یعنی اجماع ہر اس قول کا نام ہے جس کی حجت قائم ہو خواہ وہ ایک شخص کا قول ہو۔
اس کو نقل کرکے آمدی لکھتے ہیں کہ ایک طرف تو وہ اہل حل وعقد کے اجماع کو

(۱) التقریر والتحبیر ص ۸۲ ج ۳۔ تیسیر التحریر ص ۲۲۵ ج ۳۔ سیف الدین آمدی نے اہل تشیع اور نظام کے ساتھ خوارج کا بھی ذکر کیا ہے۔ الاحکام ص ۱۵۰ ج ۱

حجت تسلیم نہیں کرتا اور دوسری طرف وہ مخالفت اجماع کی حرمت کا قائل ہے ان دونوں متضاد اقوال میں تطبیق دینے کے لئے اس نے یہ تعریف گھڑی ہے۔[۱] موفق ابن قدامہ کہتے ہیں کہ یہ تعریف لغت اور عرف کے خلاف ہے۔[۲]

بہر کیف امت کے جم غفیر کے سامنے نظام اہل تشیع اور خوارج کے قول کی کوئی حیثیت ہی نہیں تاہم ان کی بھی سنئے وہ کیا کہتے ہیں اور ان کی باتوں میں کتنا وزن ہے اس سلسلہ میں ان کے دلائل درج ذیل ہیں:

(۱) اجماع عادۃً چند وجوہ سے محال ہے اول اس لئے کہ اجماع میں جن مجتہدین کا اعتبار ہے وہ ایک جگہ اور ایک ملک میں نہیں ہوتے بلکہ دنیا کے مختلف ملکوں اور گوشوں میں اقامت پذیر ہوتے ہیں تو جس حادثہ میں اجماع کی ضرورت ہوتی ہے اس حادثہ کا ان سب مجتہدین تک بلا استثناء پہنچنا اور پھر سب کا اس کے حکم پر اتفاق کر لینا عادۃً محال ہے۔

دوسرے اس لئے کہ اجماع جس دلیل کی بنیاد پر منعقد ہوگا وہ دلیل یا قطعی ہوگی یا ظنی۔ اگر قطعی ہے تو ارکان اجماع کے علاوہ دوسروں کو بھی اس کا علم ہوتا کیونکہ جن دواعی واسباب کی بنا پر ارکان اجماع کو اس کے قطعی ہونے کا علم ہوا ان اسباب ودواعی سے دوسروں کو بھی اس دلیل کے قطعی ہونے کا علم ہوتا اور وہ منقول ہوتی۔ اس صورت میں اجماع کی کوئی ضرورت نہ ہوتی کیونکہ اجماع سے بھی قطعیت پیدا ہوتی ہے تو جب پہلے سے دلیل قطعی موجود ہے تو پھر اجماع کے ذریعہ قطعیت پیدا کرنے کی ضرورت باقی نہیں رہتی۔ یہ بھی نہیں کہا جاسکتا کہ ممکن ہے دوسروں کو اس دلیل کی اطلاع نہ ہو، کیونکہ لوگ جس طرح دلیل قطعی کے تتبع وتلاش میں منہمک رہتے ہیں اس کے پیش نظر یہ عادۃً محال ہے کہ لوگ اس پر مطلع نہ ہوں، تو لوگوں کو اس دلیل قطعی کا معلوم

(۱) الاحکام ص ۱۴۷ ج ۱

(۲) ابن قدامۃ وآثارہ الاصولیۃ ۱۳۱

نہ ہونا اس بات کی علامت ہے کہ وہ دلیل قطعی نہیں اور اجماع دلیل قطعی پر مبنی نہیں۔

اور اگر اجماع کی دلیل ظنی ہے تب بھی عادۃً اجماع ممکن نہیں کیونکہ ہر مجتہد کی طبیعت اور قوت فکریہ الگ الگ ہے اور طرز استدلال مختلف ہے جس طرح اختلاف طبائع کی وجہ سے ایک وقت میں ایک کھانے پر سب کا اتفاق عادۃً ناممکن ہے اسی طرح اختلاف قوت فکریہ اور اختلاف طرز استدلال کی وجہ سے بھی ایک حکم پر سب کا متفق ہونا عادۃً محال ہے۔

(۲) اگر بالفرض ہم تسلیم بھی کرلیں کہ اجماع ممکن ہے لیکن اجماع منعقد کرنے والوں سے اس کا ثبوت عادۃً محال ہے۔ اس لئے کہ سب مجتہدین ایک جگہ نہیں ہوتے کوئی مشرق میں ہے تو کوئی مغرب میں۔ تو ان کی معرفت کس طرح حاصل ہوسکتی ہے؟ جب ان کی معرفت حاصل نہ ہو تو اجماع کے بارے میں ان کے اقوال کس طرح معلوم ہوں گے خاص طور پر جبکہ بعض مجتہدین غیر معروف ہوتے ہیں ایسے مجتہد کا قول معلوم کرنا تو اور بھی مشکل ہے نیز یہ بھی ممکن ہے بعض مجتہدین نے تقرر اجماع سے پہلے رجوع کرلیا ہو جو انعقاد اجماع کے لئے مانع ہے۔

(۳) اور اگر اجماع کے ثبوت کو تسلیم بھی کرلیا جائے تب بھی عادۃً یہ محال ہے کہ مُجمعین (اجماع منعقد کرنے والے) سے اجماع کے ذریعہ استدلال کرنے والوں تک وہ قابل احتجاج طریقے سے منقول ہو۔ کیونکہ نقل کی دو صورتیں ہوسکتی ہیں تواتر اور آحاد، تواتر تو ممکن نہیں اس لئے کہ تواتر اس وقت کہا جاسکتا ہے جبکہ نقل کرنے والے اہل تواتر ہر مجتہد کو اپنی آنکھوں سے دیکھیں اور ان سے سن کر وہ حکم مجمع علیہ نقل کریں، ظاہر ہے کہ مجتہدین اس بعد مکانی کی وجہ سے نقل کرنے والوں کا ہر مجتہد کے پاس جانا اور اس سے وہ حکم سن کر نقل کرنا عادۃً محال ہے۔ رہی بطریق آحاد منقول ہونے کی صورت، سو اس سے علم قطعی حاصل نہیں ہوتا۔ اس لئے اجماع بھی قطعی نہ ہوگا۔[1]

(۱) التقریر والتحبیر ص ۸۲ ج ۳۔ تیسیر التحریر ص ۲۲۵، ۲۲۶ ج ۳

مذکور تینوں دلیلوں کی عمارت محال عادی کی بنیاد پر کھڑی کی گئی ہے اس لئے تینوں کا مشترکہ جواب یہ ہے کہ یہ استحالۂ عادی ہمیں تسلیم نہیں[1] اس استحالہ عادی کی تردید کے لئے اتنی بات کافی ہے کہ اگر عادۃً اجماع محال ہوتا تو عہد صحابہ سے لے کر آج تک کسی مسئلہ پر اجماع منعقد نہ ہوتا حالانکہ بہت سے مسائل پر اجماع منعقد ہوچکا ہے[1] چنانچہ ابواسحاق اسفرائنی فرماتے ہیں کہ ہمارے علم میں مسائل اجماعیہ بیس ہزار سے زائد ہیں[2]۔ یہ مبالغہ نہیں ہے کیونکہ اس میں وہ مسائل بھی داخل ہیں جو دلیل قطعی سے ثابت ہیں جیسے ایمان، توحید، رسالت فرضیت صلوٰۃ وغیرہ اس موضوع پر ابن حزم اندلسی کی ایک مستقل کتاب ہے جس کا نام ”مراتب الاجماع“ ہے۔ اس کتاب میں انہوں نے ہزاروں اجماعی مسائل جمع کئے ہیں کتاب قابل مطالعہ ہے۔ علامہ زاہد کوثری اور حافظ ابن تیمیہ کی تعلیق کے ساتھ بیروت سے شائع ہوئی ہے۔

محقق ابن امیر الحاجؒ فرماتے ہیں کہ مانعین کا دعوی چونکہ سالبہ کلیہ کا ہے اس کی توڑ کے لئے یہ موجبہ جزئیہ کافی ہے کہ صحابہ سے لے کر آج تک ہر زمانے میں پوری امت کا اس پر اجماع رہا ہے کہ دلیل قطعی دلیل ظنی پر مقدم ہے اس کا کوئی انکار نہیں کرسکتا کیونکہ اس کا انکار بداہت کا انکار ہے[3] جو عقل کے فتور ہی کی وجہ سے ہوسکتا ہے یا عناد کی وجہ سے۔

امام غزالی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جب یہودیوں کا کثرت کے باوجود باطل پر اتفاق ہوسکتا ہے (چنانچہ یہودیوں کا اس پر اجماع ہے کہ موسیٰ علیہ السلام کے بعد اور کوئی نبی نہیں آئے گا جو باطل ہے کیونکہ موسیٰ علیہ السلام کے بعد اور بھی بہت سے انبیاء مبعوث ہوئے ہیں جب باطل پر ان کا اجماع ہوسکتا ہے) تو مسلمانوں کا حق پر اجماع کیوں منعقد نہیں ہوسکتا[4]۔

(۱) التقریر ص ۳۸ ج ۳۔ الاحکام ص ۱۴۹ ج ۱
(۲) التقریر حوالہ بالا
(۳) التقریر ص ۸۳ ج ۳
(۴) المستصفی ص ۱۷۳ ج ۱

رہا یہ کہنا کہ ’’اگر اجماع کی بنیاد دلیل قطعی پر ہوتی تو وہ دلیل قطعی منقول ہوتی‘‘۔ سو اس کا جواب یہ ہے کہ اس دلیل کے منقول نہ ہونے سے اس کا موجود نہ ہونا یا غیر قطعی ہونا لازم نہیں آتا اس لئے کہ جب اجماع منعقد ہوگیا تو وہ اجماع دلیل قطعی کے قائم مقام ہوگیا اب اس دلیل کی ضرورت باقی نہیں رہی اس لئے اسے نقل کرنے کا اہتمام نہیں کیا گیا[1] اس سے زیادہ سے زیادہ یہ ثابت ہوا کہ ہمیں اس دلیل کا علم نہ ہوسکا جسے عدم العلم کہا جاتا ہے اور ہر عاقل جانتا ہے کہ عدم العلم علم العدم کو مستلزم نہیں ہوتا یعنی کسی چیز کے وجود کا علم نہ ہونے سے یہ نتیجہ اخذ نہیں کیا جاسکتا کہ وہ چیز موجود نہیں ہے۔

نیز یہ کہنا بھی صحیح نہیں کہ ’’اگر اجماع کی دلیل قطعی ہو تو اجماع کی ضرورت باقی نہیں رہتی‘‘، اس لئے کہ دلیل کے قطعی ہونے کے باوجود اس میں یہ احتمال موجود ہے کہ اس کے معارض کوئی اور دلیل قطعی موجود ہو یا اس دلیل قطعی کا کوئی ناسخ موجود ہو، انعقاد اجماع سے پہلے اس دلیل قطعی کے معارض یا ناسخ کی تلاش ضروری ہوگی لیکن جب اجماع منعقد ہوجاتا ہے تو یہ سب احتمالات ختم ہوجاتے ہیں اب نہ معارض تلاش کرنے کی ضرورت ہے اور نہ ناسخ ڈھونڈنے کی۔ اس لئے کہ مجتہدین کا اس دلیل قطعی کی بنیاد پر اجماع منعقد کرلینا اس بات کی ضمانت ہے کہ اس دلیل قطعی کے معارض اور کوئی دلیل یا اس کا کوئی ناسخ موجود نہیں ہے کیونکہ یہ عادۃً محال ہے کہ دلیل اجماع کے معارض کوئی دلیل قطعی موجود ہو یا اس کا کوئی ناسخ موجود ہو اور ارکان اجماع میں سے کسی کی نظر اس پر نہ پڑی ہو۔ اگر ایسا ہوا تو امت کا خطاء پر اجتماع لازم آئے گا حالانکہ نصوص صحیح سے ثابت ہے کہ امت کسی خطاء پر متفق نہیں ہوسکتی۔ وہ نصوص آگے آرہی ہیں۔ بہرحال دلیل کے قطعی ہونے کی صورت میں بھی اجماع بے فائدہ نہیں ہوتا۔

(۱) کشف الاسرار علی اصول البزدوی ص ۹۲۷ ج ۳

رہی دلیل اجماع کے ظنی ہونے کی صورت، سو دلیل ظنی جب جلی ہو اور تمام طبائع اس کو قبول کریں تو اس پر اتفاق ممکن ہے ہاں جہاں دلیل ظنی دقیق ہو وہاں اتفاق ناممکن ہوسکتا ہے[1] بلکہ ایسی دلیل ظنی پر بھی اتفاق ہوا ہے جس کے خلاف دلیل قطعی موجود ہے چنانچہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کے انکار پر یہود و نصاریٰ کا اتفاق موجود ہے اور قدم عالم پر فلاسفہ متفق ہیں اور دو خدا پر مجوسیوں کا اتفاق ہے تو جب ایسی دلیل ظنی پر اتفاق ممکن ہے جس کے خلاف دلیل قطعی موجود ہے تو جس دلیل ظنی کے خلاف دلیل قطعی موجود نہ ہو ایسی دلیل ظنی پر اتفاق بطریق اولیٰ ممکن ہوگا۔[2]

پھر دلیل ظنی پر اتفاق کو کھانے پر قیاس کرنا صحیح نہیں اس لئے کہ کھانے کا تعلق انسان کی طبیعت اور مزاج سے ہے اور طبیعت و مزاج کے اختلاف کی وجہ سے ایک وقت میں ایک کھانے پر تمام انسانوں کا اتفاق عادۃً ممکن نہیں ہے اور طبیعت کے علاوہ اور کوئی چیز اس اتفاق کی مقتضی نہیں، بخلاف کسی مسئلہ پر مجتہدین کے اتفاق کے کہ اس اتفاق کی داعی طبیعت نہیں بلکہ سند اجماع اور اقرار بالحق ہے اس میں اختلاف طبیعت کے باوجود اتفاق ممکن ہے۔

سیف الدین آمدی کہتے ہیں کہ تمام مسلمانوں کا جن کا کوئی شمار ممکن نہیں صلوات خمس، صوم، رمضان، زکوٰۃ اور حج وغیرہ کی فرضیت پر اتفاق متحقق ہوچکا ہے یہ اتفاق امکان اجماع بلکہ اس سے زیادہ کی دلیل ہے اس اتفاق سے ان کی تشکیکات کی عمارت منہدم ہوجاتی ہے[3] کیونکہ اس اتفاق پر بھی وہی تشکیکات جاری ہوسکتی ہیں اس کے باوجود یہاں اتفاق پا گیا یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اتفاق امت نہ مستبعد ہے اور نہ عادۃً محال، اس سے معلوم ہوا کہ یہ تشکیکات درحقیقت تخیلات فاسدہ اور توہمات

(۱) فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت ص ۲۱۲ ج ۲
(۲) الاحکام ص ۱۴۹ ج ۱
(۳) الاحکام ص ۱۴۹ ج ۱

باطلہ ہیں اس لئے محب اللہ بہاری مسلم الثبوت میں فرماتے ہیں کہ یہ تشکیکات بدیہات میں ہیں اس لئے مسموع نہیں۔ [1]

مانعین اجماع کا یہ کہنا کہ ''سب مجتہدین ایک جگہ نہیں ہوتے، کوئی مشرق میں ہوتا ہے اور کوئی مغرب میں تو ان کی معرفت کیسے ہوسکتی ہے؟'' یہ بھی ان کا وہم فاسد ہے اس لئے کہ مجتہد جہاں بھی ہوتا ہے اس کے قول وفعل سے اس کا مجتہد ہونا معلوم ہوجاتا ہے اور اس کی شہرت ہوجاتی ہے کیونکہ وہ دوسرے مجتہد کی تقلید نہیں کرتا ایسی صورت میں مجتہد غیر معروف نہیں ہوسکتا اور اس کے اقوال بھی مجہول نہیں ہوسکتے۔ محقق ابن قدامہ فرماتے ہیں کہ

ویعرف الاجماع بالإخبار والمشافهة فان الذين يعتبر قولهم في الاجماع هم العلماء المجتهدون وهم مشتهرون معروفون فيمكن تعرف اقوالهم من الآفاق. [2]

اجماع کی معرفت اخبار اور مشافہت سے حاصل ہوسکتی ہے اس لئے کہ اجماع میں جن کا قول معتبر ہوتا ہے وہ علماء مجتہدین ہیں اور وہ مشہور ومعروف ہوتے ہیں اس لئے وہ جہاں کہیں بھی ہوں ان کے اقوال معلوم کرنا ممکن ہے۔

ہاں اگر کوئی مجتہد اپنے گھر کا دروازہ بند کر کے اندر بیٹھ جائے تو وہ غیر معروف ہوسکتا ہے اگر کوئی ایسا مجہول مطلق مجتہد ہو جس کا علم کسی کو نہ ہو تو ایسے مجتہد کے اتفاق کی ضرورت ہی نہیں اس کے بغیر اجماع منعقد ہوجائے گا کیونکہ ایسے مجتہد کی تلاش تکلیف مالایطاق ہے جو شرعاً مدفوع ہے۔

رہا بعض مجتہدین کے رجوع کے امکان کا مسئلہ، سو اگر کسی مجتہد نے انعقاد اجماع سے پہلے رجوع کرلیا ہو تو اجماع منعقد ہی نہیں ہوا اس لئے یہ صورت ہماری بحث سے خارج ہے اور اگر انعقاد اجماع کے بعد رجوع کیا ہے تو ایسے رجوع کا کوئی اعتبار نہیں۔

(۱) مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت ص ۲۱۲ ج ۲

(۲) ابن قدامة وآثاره الاصولية ص ۱۳۱

اس سے نفس اجماع پر کوئی اثر نہیں پڑے گا کیونکہ انعقاد اجماع کے بعد کسی مجتہد کے لئے رجوع جائز نہیں ہے جس کی تفصیل آگے آرہی ہے۔

اب باقی رہ جاتا ہے اجماع کے قابل احتجاج طریقہ سے منقول ہونے کی عادۃً محال ہونے کا مسئلہ تو جہاں تک تواتر کے ساتھ منقول ہونے کا تعلق ہے وہ اس لئے مستبعد اور عادۃً محال نہیں کہ ہر زمانہ میں مجتہدین لاکھوں کروڑوں کی تعداد میں نہیں ہوتے بلکہ گنے چنے محدود تعداد میں ہوتے ہیں جن تک رسائی مشکل نہیں جیسا کہ اوپر ابن قدامہ کے کلام میں گزرا ہے علاوہ ازیں اجماع سکوتی میں ہر مجتہد کا قول معلوم کرنا ضرور بھی نہیں بلکہ اس میں مجتہد کے سکوت کو موافقت پر محمول کرلیا جاتا ہے اس لئے اس میں تواتر مستبعد نہیں بہرحال تواتر کے ساتھ منقول ہونے کو علی الاطلاق عادۃً محال نہیں کہا جاسکتا۔ اسی لئے اسفراینی فرماتے ہیں کہ،

اما الاجماع فالمتواتر فيه كثير. [1]

اجماع میں متواتر بہت ہیں۔

رہی آحاد کے ساتھ منقول ہونے کی صورت، تو اس صورت میں اگرچہ اجماع کو قطعی نہیں کہا جاسکتا تاہم اس کے واجب العمل میں کوئی شبہ نہیں، تو اس کے قطعی نہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ غیر مفید بھی ہو اس کا واجب العمل ہونا ہی کافی ہے ہر اجماع کا قطعی ہونا ضروری نہیں بعض اجماع ظنی بھی ہوتا ہے جیسا کہ آگے تفصیل سے آرہا ہے۔

پیچھے ہم بیان کرآئے ہیں کہ پوری امت میں سے صرف نظام معتزلی اہل تشیع اور خوارج نے حجیت اجماع کا انکار کیا ہے درحقیقت اس میں اہل تشیع اور خوارج کا امام نظام ہے سب سے پہلے نظام نے ہی حجیت اجماع کا انکار کیا اور اس میں تشکیکات پیدا کیں بعد میں اہل تشیع اور خوارج نے بھی اس کا اتباع کیا۔ نظام کا بہترین تعارف

(۱) لوامع الانوار البهية ص ۱۶ ج ۱

علامہ محمد زاہد کوثری نے ابن حزم اندلسی کی کتاب "مراتب الاجماع" کے ذیل میں کرایا ہے چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

"ابراہیم بن سیار نظام بصری نے ۳۶ سال کی عمر میں ۲۳۱ھ میں وفات پائی وہ ابو الہذیل بصری کا بھانجا تھا اعتزال کا عقیدہ اپنے ماموں (یعنی ابو الہذیل) سے سیکھا تھا اور اپنے ماموں سے پانچ سال قبل اس کا انتقال ہوا۔ اہل سنت والجماعت کے علاوہ خود اس کے ماموں اور دوسرے معتزلہ نے اس کی تکفیر کی ہے جیسا کہ ابن ابی الدم نے "الفرق الاسلامیہ" میں ذکر کیا ہے نظام ہی نے سب سے پہلے اجماع اور قیاس شرعی کا انکار کیا ہے اور صحابہ کے بارے میں زبان درازی کی ہے اور حوادثات میں صحابہ کے تمسک بالقیاس کو رد کیا ہے تاکہ اجماع صحابہ کی حجیت کا انکار کر سکے اور اس کا مقصد حاصل ہو۔ وہ محدثین کے خلاف بہت بکتا تھا، شراب پیتا رہتا تھا اور علی الاعلان فسق کا ارتکاب کرتا تھا۔ اجماع اور قیاس کے بارے میں اس کی تشکیکات متقدمین کی کتب اصول میں جوابات کے ساتھ مدون ہیں اجماع اور قیاس کے بارے میں خوارج، روافض اور ظاہریہ کی جو آراء ہیں ان میں انہوں نے نظام کی پیروی کی ہے اور اس کو مقتدا بنایا ہے۔"[1]

عبدالکریم شہرستانی "الملل والنحل" میں نظام کے متعلق لکھتے ہیں کہ:

قد طالع كثيرا من كتب الفلاسفة وخلط كلامهم بكلام المعتزلة، وانفرد عن اصحابه بمسائل.[2]

نظام نے فلاسفہ کی بہت سی کتابوں کا مطالعہ کیا اور ان کے کلام کو معتزلہ کے کلام کے ساتھ مخلوط کر دیا وہ اپنے اصحاب سے کئی مسائل میں متفرد ہے۔

آگے اس کے تفردات کی تفصیلات بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ،

(۱) ذیل مراتب الاجماع ص ۱۳

(۲) الملل والنحل، ص ۴ ج ۱

العاشرة: قوله في الاجماع انه ليس بحجة، وكذلك القياس في الاحكام الشرعية لا يجوز ان يكون حجة، وانما الحجة في قول الامام المعصوم.

دسواں مسئلہ: اجماع کے بارے میں اس کا کہنا یہ ہے کہ وہ حجت نہیں اسی طرح احکام شرعیہ میں قیاس حجت نہیں ہونا چاہئے حجت صرف امام معصوم کے قول میں ہے۔

الحادية عشرة: ميله الى الرفض. ووقيعته في كبار الصحابة.[1]

گیارہواں مسئلہ: شیعیت کی طرف اس کا میلان اور کبار صحابہ پر اس کی زبان درازی ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ سب سے پہلے حجیت اجماع کا انکار نظام ہی نے کیا ہے وہ خود شیعہ تھا بعض دوسرے اہل تشیع اور خوارج نے بھی اس مسئلہ میں اس کا اتباع کیا ہے نظام نے انکار اجماع کی عمارت محال عادی کی جس بنیاد پر کھڑی کی ہے وہ تار عنکبوت سے بھی کمزور ہے معمولی غور وفکر سے وہ بنیاد خود بخود ختم ہو جاتی ہے علاوہ ازیں اس نے جس وقت اجماع کا انکار کیا اس سے پہلے اجماع ایک مستقل شرعی ماخذ کی حیثیت اختیار کر چکا تھا اور اس کی حجیت پر امت کا اتفاق ہو چکا تھا اس لئے اس کے قول کی کوئی حیثیت نہیں۔

اجماع کس طرح وجود میں آتا ہے

حقیقت یہ ہے کہ نظام اور اس کے متبعین نے انعقاد اجماع کے طریقہ پر غور نہیں کیا اس لئے وہ محال عادی کی دلدل میں پھنس کر رہ گئے ہیں ورنہ انعقاد اجماع کی حقیقت جاننے والوں سے یہ بات مخفی نہیں ہے کہ عام طور پر اجماع غیر شعوری طور پر وجود میں آتا ہے اس کے لئے دستور ساز اسمبلی کی طرح کوئی اجتماعی مجلس یا کونسل نہیں

(۱) الملل والنحل ص ۵۷ ج ۱

ہوتی کہ سب مجتہدین ایک جگہ جمع ہو کر بحث وتمحیص کے ذریعہ کسی مسئلہ پر اتفاق کرلیں اور پھر اس کا باضابطہ اعلان کردیں کہ ہم نے فلاں مسئلہ پر اجماع منعقد کرلیا چنانچہ آج تک کسی مسئلہ پر اس طرح اجماع منعقد نہیں ہوا بلکہ عام طور پر اس کا طریقہ یہ ہوتا ہے کہ کسی مجتہد سے کوئی قول یا فعل صادر ہوتا ہے یا کئی مجتہد مل کر کسی قول یا فعل پر اتفاق کرلیتے ہیں جب دوسرے مجتہدین کو اس کی اطلاع ملتی ہے تو وہ بھی اپنے قول یا فعل سے ان سے اتفاق کرلیتے ہیں یا سکوت اختیار کر کے موافقت کرلیتے ہیں اس طرح جب اس زمانہ کے تمام مجتہدین اس قول یا فعل سے اتفاق کرلیتے ہیں تو اجماع منعقد ہو جاتا ہے اس طرح تدریجاً اجماع وجود میں آتا ہے چونکہ اس کا باضابطہ اعلان نہیں کیا جاتا اس لئے جس زمانہ میں اجماع منعقد ہوتا ہے اس زمانہ کے لوگوں کو بھی بسا اوقات اس کا علم نہیں ہوتا اس کا صحیح علم بعد کے لوگوں کو ہوتا ہے جب وہ یہ دیکھتے ہیں کہ فلاں زمانہ کے تمام مجتہدین نے فلاں مسئلہ پر قولاً یا فعلاً یا سکوتاً اتفاق کرلیا ہے اور اجماع منعقد ہوگیا ہے۔ چنانچہ موفق ابن قدامہ فرماتے ہیں کہ،

ولم یوجد الإجماع الا القول المنتشر [۱]

اجماع قول منتشر ہی کا نام ہے۔

مطلب یہ ہے کہ اجماع ایسے قول کا نام ہے جو منتشر یعنی مشہور ہو اور کسی مجتہد سے اس کے خلاف منقول نہ ہو۔ کسی مجتہد سے خلاف منقول نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ تمام مجتہدین نے اس قول سے اتفاق کرلیا ہے کیونکہ مجتہد کے لئے یہ جائز ہی نہیں کہ وہ قول اگر غلط ہو تو اس پر خاموشی اختیار کرے اظہار خلاف اس کے فرائض منصبی میں داخل ہے۔ جب خلاف نہیں کیا تو معلوم ہوا کہ وہ قول اس کے نزدیک حق ہے اور وہ اس کے متفق ہے۔ ظاہر ہے کہ اس طرح اجماع منعقد ہونے میں کوئی عقلی استحالہ یا عادی استحالہ لازم نہیں آتا۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

(۱) المغنی ص ۱۷ ج ۴

امام احمد بن حنبل اور اجماع

پیچھے تفصیل سے گزرا ہے کہ حجیت اجماع پر تمام امت مسلمہ متفق ہے چند متبعین ہوی کے علاوہ کسی کا اس میں اختلاف نہیں ہے۔ البتہ امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ سے ایک روایت یہ منقول ہے کہ وہ اجماع کے وجود کے قائل نہ تھے اس سلسلہ میں ان کا یہ قول منقول ومشہور ہے کہ،

من ادعی وجود الاجماع فهو کاذب۔ [۱]

جو شخص وجود اجماع کا دعوی کرتا ہے وہ جھوٹا ہے۔

چونکہ امام کا یہ قول پوری امت کے متفقہ فیصلے کے خلاف ہے اس لئے اس قول کی متعدد تاویلات کی گئی ہیں۔ شیخ ابن الہمام فرماتے ہیں کہ امام نے ناقل اجماع کے منفرد ہونے کی صورت میں اس کی اطلاع کو مستبعد سمجھا ہے کہ اگر واقعۃً اجماع منعقد ہوتا تو اور لوگ بھی اسے نقل کرتے صرف ایک آدمی کا نقل کرنا دوسرے لوگوں کو اس کا علم نہ ہونا ناقل کے کذب کی علامت ہے۔ اس تاویل کے اعتبار سے امام کا قول ان اجماع سے متعلق ہے جبکہ ناقل صرف ایک شخص ہو۔

بعض حضرات نے یہ تاویل کی ہے کہ ان کا یہ قول ورع وتقوی کی بنیاد پر ہے کہ ممکن ہے کہ اس مسئلہ میں اختلاف ہو اور ہم تک یہ اختلاف نہ پہنچا ہو۔ [۲]

بعض لوگوں کی رائے یہ ہے کہ امام کا یہ قول ان لوگوں کے بارے میں ہے جنہیں سلف کے اختلاف کا علم نہ ہو کہ کہیں محل اختلاف میں بھی اجماع نہ نقل کر بیٹھیں۔ اس تاویل کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ بیہقی نے امام احمد سے یہ قول نقل کیا ہے کہ،

اجمع الناس علی ان هذه الآیة فی الصلاة یعنی اذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا۔

(۱) الاحکام ص ۱۲۹ ج ۱۔ مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت ص ۲۱۲ ج ۲

(۲) التقریر والتحبیر ص ۸۳ ج ۳

لوگوں کا اس پر اجماع ہے کہ آیت اذا قرئ القران فاستمعوا لہ وانصتوا نماز کے بارے میں نازل ہوئی ہے۔

حافظ ابن تیمیہ وغیرہ نے یہ تاویل کی ہے کہ امام احمد اجماع صحابہ کے قائل اور اسے حجت مانتے تھے البتہ غیر صحابہ کے اجماع کو حجت تسلیم نہ کرتے تھے اس لئے کہ صحابہ کی تعداد محدود تھی اور وہ زیادہ منتشر نہ تھے اس لئے ان کا اتفاق ممکن تھا اس کے برعکس دوسرے مجتہدین دنیا کے مختلف گوشوں میں منتشر ہیں لہٰذا ان کا اتفاق مستبعد ہے۔[1] تو امام کا مذکورہ قول غیر صحابہ کے اجماع کے بارے میں ہے۔

حافظ ابن رجب حنبلی فرماتے ہیں کہ امام احمد کا مقصود اس قول سے معتزلہ کی تردید ہے جو اپنے مسلک پر جابجا اجماع کا دعوی کرتے تھے حالانکہ وہ صحابہ وتابعین کے اقوال اور ان کے اتفاق واختلاف سے پوری طرح واقفیت نہیں رکھتے تھے۔ امام احمد نے ان کے دعوی اجماع کی تردید کی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ امام احمد صرف تبع تابعین تک کے اجماع سے استدلال کرتے ہیں جو خیر القرون میں داخل ہیں اس کے بعد کے اجماع سے استدلال نہیں کرتے۔[2]

لیکن ان کے اس قول کی سب سے اچھی تشریح حافظ ابن القیم نے اعلام الموقعین میں کی ہے۔ جس میں خود امام احمد کے الفاظ میں اس قول کی وضاحت موجود ہے، ہم ذیل میں ابن القیم کا کلام نقل کر رہے ہیں چنانچہ وہ امام احمد بن حنبل کا اصول فتاوی کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ:

امام احمد حدیث صحیح پر نہ کسی عمل کو ترجیح دیتے تھے اور نہ کسی رائے کو اور نہ کسی قیاس کو اور نہ کسی صحابی کے قول کو اور نہ عدم العلم بالمخالف کو (یعنی کسی مسئلہ میں لا اعلم فیہ خلافا للناس کہنے کو) جسے بہت سے لوگ اجماع کا نام دیتے ہیں اور اسے حدیث

(۱) التقریر والتحبیر ص ۸۳ ج ۳
(۲) التقریر والتحبیر ص ۸۳ ج ۳

صحیح پر مقدم رکھتے ہیں۔ ایسے اجماع کے مدعی کو امام احمد نے کاذب قرار دیا اور حدیث صحیح پر اس کو ترجیح دینے کو ناجائز قرار دیا۔ اسی طرح امام شافعی نے بھی رسالہ جدیدہ میں صراحت کی ہے کہ جس مسئلہ میں اختلاف کا علم نہ ہو اسے اجماع نہیں کہا جائے گا ان کے الفاظ یہ ہیں:

وما لا يعلم فيه خلاف فليس اجماعا.

یعنی جس مسئلہ میں کسی کے خلاف کا علم نہ ہو وہ اجماعی مسئلہ نہیں ہے۔

آگے امام احمد سے نقل کرتے ہیں،

وقال عبدالله بن احمد بن حنبل: سمعت ابی يقول: مايدعی فيه الرجل الاجماع فهو كذب ومن ادعى الاجماع فهو كاذب، لعل الناس اختلفوا ما يدريه ولم ينته اليه فليقل لا نعلم الناس اختلفوا. هذه دعوى بشر المريسي والاصم ولكنه يقول لا نعلم الناس اختلفوا، او لم يبلغني ذلك، هذا لفظه.

عبداللہ بن احمد بن حنبل کہتے ہیں کہ میں نے اپنے والد (امام احمد) کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ وہ شخص جس میں اجماع کا دعوی کر رہا ہے وہ جھوٹ ہے۔ جس نے اجماع کا دعوی کیا وہ جھوٹا ہے۔ شاید لوگوں نے اس میں اختلاف کیا ہو اسے کیا معلوم اور وہاں تک اس کی رسائی نہ ہوئی ہو (اس لئے اجماع کا دعوی نہ کرنا چاہئے) یوں کہنا چاہئے کہ ہمیں لوگوں کے اختلاف کا علم نہیں اجماع کا دعوی بشر مریسی اور اصم کا ہے لیکن یہ کہے کہ ہمیں لوگوں کے اختلاف کا علم نہیں، یا مجھ تک اختلاف نہیں پہنچا، یہ امام احمد کے الفاظ ہیں۔

آگے ابن القیم اس پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ یہی وہ دعوی اجماع ہے جس کا امام احمد اور امام شافعی نے انکار کیا ہے نہ کہ وہ جو بعض لوگ سمجھتے ہیں کہ اس انکار سے مقصود وجود اجماع کا استبعاد ہے۔[1]

(۱) اعلام الموقعین ص ۳۰ ج ۱

حاصل یہ کہ اگر کسی مسئلہ میں کسی سے لا اعلم فیه خلافا بین اهل العلم منقول ہو تو اسے اجماع پر محمول نہیں کیا جائے گا اور اس سے اجماع ثابت نہ ہوگا۔ کیونکہ اختلاف کا علم نہ ہونے سے اختلاف کا نہ پایا جانا لازم نہیں آتا اس قسم کے مسائل میں بشر مریسی اور اصم نے اجماع کا دعوی کیا ہے امام احمد نے ان کے اس دعوی کو رد کیا ہے یہ مسئلہ مستقل عنوان کے ساتھ آگے آئے گا، بہر حال امام احمد کا مقصد من ادعی الاجماع فهو کاذب سے مطلق اجماع کی نفی نہیں ہے۔ واللہ سبحانہ اعلم۔

قرآن حکیم اور اجماع امت

فقہاء ملت نے قرآن کریم کی متعدد آیات سے حجیت اجماع اور اس کے واجب الاتباع ہونے پر استدلال کیا ہے ذیل میں ان آیات کو صحابہ وتابعین اور تبع تابعین اور فقہاء ومجتہدین کے بیان کردہ مطالب کے ساتھ پیش کر رہے ہیں لیکن بحث سے پہلے یہ بات ذہن نشین رہے کہ جن نصوص سے حجیت اجماع پر استدلال کیا گیا ہے ان میں اجماع کا لفظ کہیں موجود نہیں ہے یہ دوسری اصطلاحات کی طرح ایک علمی اصطلاح ہے اور ماہرین قرآن وسنت کی ایجاد کردہ ہے قرآن وسنت کی اصطلاحات الگ ہیں اصل دیکھنے کی بات یہ ہے کہ حاملین قرآن وسنت نے ان نصوص کا کیا مطلب سمجھا اور بتایا ہے اور حجیت اجماع ان سے کس طرح ثابت ہوتی ہے اور ان سے استدلال کی کہاں تک گنجائش ہے ہر فن کو سمجھنے کے لئے اس کے ماہرین کی طرف رجوع کیا جاتا ہے اسی طرح قرآن کو سمجھنے کے لئے بھی اس کے ماہرین اور حاملین کی طرف رجوع کرنا پڑے گا اور ان کے بیان کردہ معانی ومطالب کے سامنے سر تسلیم خم کرنا پڑے گا۔ اب آگے ہم ان آیات کو ایک ایک کر کے پیش کر رہے ہیں جن سے اجماع کی حجیت اور اس کا واجب الاتباع ہونا ثابت ہوتا ہے۔

حجیت اجماع کی پہلی آیت

(۱) ومن یشاقق الرسول من بعد ما تبین له الهدی ویتبع غیر سبیل المؤمنین نوله ما تولی ونصله جهنم وساءت مصیرا ۝ [1]

اور جو شخص رسول کی مخالفت کرے گا بعد اس کے کہ اس کو امر حق ظاہر ہو چکا تھا اور مسلمانوں کا راستہ چھوڑ کر دوسرے راستے ہو لئے تو ہم اس کو جو کچھ وہ کرتا ہے کرنے دیں گے اور اس کو جہنم میں داخل کریں گے اور وہ بری جگہ ہے جانے کی۔ (بیان القرآن)

علامہ آلوسی نے روح المعانی میں امام مزنی سے نقل کیا ہے کہ ایک شخص نے امام شافعیؒ سے سوال کیا کہ اللہ کے دین میں حجت کیا ہے؟ امام شافعی نے جواب دیا کہ اللہ تعالیٰ کی کتاب! اس شخص نے کہا ہے کہ اور کیا ہے؟ امام نے جواب دیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت! اس شخص نے کہا کہ اور کیا ہے؟ امام نے جواب دیا کہ امت کا اتفاق! اس شخص نے کہا کہ یہ آخری بات کہاں سے کہی آپ نے؟ کیا کتاب اللہ میں اس کا ذکر ہے؟ امام تھوڑی دیر تک سوچتے رہے پھر اس شخص نے کہا کہ میں آپ کو تین دن تین رات کی مہلت دیتا ہوں اس مدت میں اس کے متعلق قرآن کی کوئی آیت پیش کریں ورنہ آپ لوگوں سے علیحدگی اختیار کریں (یعنی لوگوں کو مسائل بتانا چھوڑ دیں) تین دن تک امام باہر نہیں آئے تیسرے دن ظہر وعصر کے درمیان اس حالت میں نکلے کہ آپ کا رنگ متغیر ہو گیا تھا وہ شخص آیا اور سلام کر کے بیٹھ گیا اور کہا کہ میرا جواب دیجئے! امام شافعی نے تعوذ وتسمیہ کے بعد آیت تلاوت کی ومن یشاقق الرسول الخ اور فرمایا کہ اگر مؤمنین کا اتباع فرض نہ ہوتا تو ان کی مخالفت سے کوئی جہنم میں نہ جاتا۔ اس شخص نے اس کو تسلیم کیا اور اٹھ کر چلا گیا۔ مزنی نے امام شافعی سے یہ بھی نقل کیا کہ میں نے ہر روز تین دفعہ اور ہر رات تین دفعہ قرآن کی تلاوت کی

(۱) النساء ۱۱۵

تب جا کے مجھے یہ آیت نکالنے میں کامیابی ہوئی۔ [1]

قاضی بیضاوی رحمہ اللہ اس آیت کے تحت فرماتے ہیں کہ:

یہ آیت اجماع امت کی مخالف کے حرام ہونے پر دلالت کررہی ہے اس لئے کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے رسول کی مخالفت اور مؤمنین کی راہ کے علاوہ دوسری راہ اختیار کرنے پر سخت وعید سنائی ہے تو یہ وعید یا تو دونوں میں سے ہر ایک کی مخالفت پر ہے یا کسی ایک کی مخالفت پر یا دونوں کے مجموعہ کی مخالفت پر، دوسری صورت تو باطل ہے اس لئے کہ یوں کہنا ایک بے تکی اور غیر معقول بات ہے کہ جو شراب پئے گا اور روٹی کھائے گا وہ سزا کا مستحق ہوگا (یعنی اگر یہ وعید صرف مخالفت رسول کی وجہ سے ہو غیر سبیل المؤمنین اختیار کرنے پر نہ ہو تو دونوں کو ملا کر آخر میں وعید سنانا ایسا ہے جیسا کہ شراب پینے کے ساتھ روٹی کھانے کو بیان کرکے آخر میں سزا کے مستحق ہونے کی وعید سنائی جائے۔ ظاہر ہے کہ یہ ایک بے ڈھنگی بات ہے ایسی بے ڈھنگی بات تو کسی انسان کے کلام میں بھی نہیں ہوتی چہ جائیکہ اللہ کے کلام میں ہو، لہٰذا یہ صورت تو باطل ہے) اسی طرح تیسری صورت بھی باطل ہے اس لئے کہ رسول کی مخالفت مستقل حرام ہے خواہ اس کے ساتھ دوسری چیز ہو یا نہ ہو (لہٰذا یہاں وعید سنانے کے لئے مخالفت رسول کے ساتھ اتباع غیر سبیل المؤمنین کو بیان کرنے کی کوئی ضرورت نہ تھی کیونکہ اس کے بغیر بھی وعید سنائی جاسکتی تھی بلا ضرورت کسی بات کو بیان کرنا ایک لغو اور فضول کام ہے اور اللہ تعالیٰ سے لغو کام کا صدور محال ہے لہٰذا یہ صورت بھی باطل ہے جب تینوں صورتوں میں آخری دونوں صورتیں باطل ہوئیں تو پہلی صورت متعین ہوئی کہ یہ وعید ہر ایک کی مخالفت پر ہے) تو جب غیر سبیل المؤمنین کا اتباع حرام ٹھہرا تو سبیل المؤمنین کا اتباع واجب ٹھہرا، کیونکہ سبیل مؤمنین معلوم ہونے کے باوجود اس کو ترک کرنا اس پر نہ چلنا گویا غیر سبیل المؤمنین کا اتباع کرنا ہے۔ [2]

(۱) روح المعانی ص ۱۳۶ ج ۵
(۲) تفسیر بیضاوی ص ۲۰۶ ج ۱۔ وتفسیر مظہری ص ۲۳۶ ج ۲

زمخشری لکھتے ہیں کہ:

یہ آیت اس بات کی دلیل ہے کہ اجماع امت حجت ہے اور اس کی مخالفت اسی طرح ناجائز ہے، جس طرح قرآن وحدیث کی مخالفت ناجائز ہے۔ [1]

امام ابوبکر جصاص رحمہ اللہ اس آیت کے تحت رقمطراز ہیں کہ:

اس آیت میں غیر سبیل المؤمنین کے اتباع کو مخالفت رسول کے ساتھ ملا کر بیان کیا جس پر وعید مذکور ہے یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اجماع امت صحیح ہے کیونکہ جو شخص سبیل المؤمنین کو چھوڑ کر دوسری سبیل اختیار کرے اس کے لئے بھی وعید ہے۔ [2]

شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں کہ:

رسول کی مخالفت اور غیر سبیل المؤمنین کا اتباع دونوں ایک دوسرے کے لئے لازم ملزوم ہیں تو جس نے حق واضح ہونے کے بعد رسول کی مخالفت کی اس نے غیر سبیل المؤمنین کا اتباع کیا اور جس نے غیر سبیل المؤمنین کا اتباع کیا اس نے حق واضح ہونے کے بعد رسول کی مخالفت کی، یہ آیت اس بات پر دلالت کررہی ہے کہ مؤمنین کا اجماع حجت ہے اس لئے کہ ان کی مخالفت رسول کی مخالفت کو مستلزم ہے [3] جب رسول کی مخالفت جائز نہیں تو غیر سبیل المؤمنین کا اتباع بھی جائز نہیں تو سبیل المؤمنین کا اتباع ضروری ٹھہرا۔

محقق ابن کثیرؒ فرماتے ہیں کہ:

مزید غور وخوض اور طویل سوچ بچار کے بعد امام شافعی رحمہ اللہ نے اجماع کی حجیت اور اس کی مخالفت پر استدلال کے لئے جس آیت پر اعتماد کیا وہ یہی آیت ہے اور اس سے حجیت اجماع پر استدلال بہترین اور قوی استنباط ہے۔ [4]

(۱) الکشاف ص ۵۶۵ ج ۱
(۲) احکام القرآن ص ۲۸۱ ج ۲
(۳) فتاوی ابن تیمیہ ص ۳۹ ج ۷
(۴) تفسیر ابن کثیر ص ۵۵۵ ج ۱

اعیان امت کی ان تصریحات کا حاصل یہ ہے کہ اللہ جل شانہ نے مؤمنین کا راستہ چھوڑ کر دوسرا راستہ اختیار کرنے والے کو جہنم کی وعید سنائی ہے سبیل المؤمنین سے یہاں وہ طریقہ مراد ہے جسے متفقہ طور پر تمام مؤمنین اختیار کریں۔ تو آیت کا مطلب یہ ہوا کہ مؤمنین کے متفقہ طور پر اختیار کردہ طریقہ کو چھوڑ کر جو دوسرا طریقہ اختیار کرے گا وہ جہنمی ہوگا۔ اجماع اگرچہ صرف مجتہدین ہی کے اتفاق سے وجود میں آتا ہے لیکن چونکہ امت کے باقی افراد اپنے قول وفعل سے اس اجماع کی موافقت کرتے ہیں اس لئے یہ کہنا بالکل صحیح ہے کہ اجماع کل امت کا اختیار کردہ طریقہ ہے لہٰذا مذکورہ آیت کی رو سے اس کی مخالفت حرام اور دخول جہنم کا سبب ہے اور اس کا ماننا اور اس پر عمل کرنا لازم ہے۔

حجیت اجماع کا یہی مطلب ہے۔

مذکورہ آیت سے حجیت اجماع کے استدلال کی یہ تقریر بالکل صاف اور بے غبار ہے عام محاورہ کی رو سے اس میں نہ کوئی گنجلک ہے اور نہ قیل وقال کی گنجائش۔ لہٰذا شوکانی نے ارشاد الفحول میں امام رازی رحمہ اللہ سے جو اعتراضات نقل کیے ہیں انہیں فلسفیانہ اور منطقیانہ موشگافیاں تو کہا جاسکتا ہے لیکن آیت کے مطلب اور تفسیر سے ان کا کوئی تعلق نہیں، سیف الدین آمدی نے بھی اس آیت کے تحت ان اعتراضات کو نقل کر کے ان کے جوابات دیئے ہیں[1] تعجب اور حیرت کی بات یہ ہے کہ شوکانی نے امام رازی سے صرف اعتراضات ہی نقل کیے ہیں جو اپنے مطلب کے ہیں لیکن امام رازی نے ان اعتراضات کے جو جوابات دیئے ہیں وہ نقل نہیں کیے بلکہ یہ کہہ کر ٹال دیا ہے کہ جو باتیں ضعیف ہیں یا جن میں تعسف ہے وہ ہم نے چھوڑ دیں[2] انہوں نے امام رازی کو تعسف کا طعنہ دے کر خود تعسف اور نظریاتی عصبیت کا مظاہرہ کیا ہے۔ اگر

(۱) دیکھئے الاحکام ص ۱۵ تا ۱۵۷ ج ۱

(۲) ارشاد الفحول ص ۷۲

امام رازیؒ ان اعتراضات کا جواب نہ بھی دیتے تب بھی وہ اعتراضات ایسے نہیں تھے جن کے جواب کا درپے ہونا پڑے کیونکہ یہ سب منطقیانہ قیل وقال ہیں عام محاورہ میں ان کا لحاظ نہیں ہوتا کیونکہ عام لوگ اس قسم کے گورکھ دھندے سے واقف نہیں ہوتے، یہ سب منطقیانہ ذہن رکھنے والوں کے بکھیڑے ہیں قرآن وسنت کی اصطلاحات اور محاورہ عرب سے واقفیت رکھنے والوں کے لئے مذکورہ استدلال میں کوئی خلجان پیدا نہیں ہوسکتا اس لئے فقیہ ملت امام شافعی رحمہ اللہ کے استدلال کو محدث شہیر محقق ابن کثیر رحمہ اللہ نے قوی استنباط قرار دیا۔

دوسری آیت

(۲) یایها الذین امنوا اطیعوا الله واطیعوا الرسول واولی الامر منکم ج فان تنازعتم فی شیء فردوه الی الله والرسول ان کنتم تؤمنون بالله والیوم الأخر ط ذلک خیر واحسن تاویلا O[1]

اے ایمان والو تم اللہ کا کہنا مانو اور رسول کا کہنا مانو اور تم میں سے جو لوگ اہل حکومت ہیں ان کا بھی پھر اگر کسی امر میں تم باہم اختلاف کرنے لگو تو اس امر کو اللہ اور رسول کی طرف حوالہ کرلیا کرو اگر تم اللہ پر اور یوم قیامت پر ایمان رکھتے ہو یہ امور سب سے بہتر ہیں اور ان کا انجام خوشتر ہے۔

امام رازی رحمہ اللہ تفسیر کبیر میں اس آیت کے تحت رقمطراز ہیں کہ:

یہ آیت علم اصول فقہ کے اکثر مباحث پر مشتمل ہے اس لئے کہ فقہاء نے لکھا ہے کہ شریعت کے اصول چار ہیں (۱) کتاب اللہ (۲) سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم (۳) اجماع امت (۴) اور قیاس۔[2]

یہ آیت اسی ترتیب کے ساتھ چاروں اصولوں پر مشتمل ہے۔[2]

(۱) النساء ۵۹

(۲) تفسیر کبیر ص ۲۴۱ ج ۳

چنانچہ آگے انہوں نے اپنے انداز میں اطیعوا اللہ سے کتاب اللہ کی حجیت، واطیعوا الرسول سے سنت کی حجیت، واولی الامر سے اجماع کی حجیت اور فان تنازعتم فی شیٔ الخ سے قیاس کی حجیت کو ثابت کیا ہے تفصیل کے لئے اصل تفسیر کی طرف رجوع کیا جائے۔

اس آیت سے حجیت اجماع پر استدلال کا مدار اس پر ہے کہ آیت میں جن اولی الامر کی اطاعت کا حکم دیا گیا ہے ان سے مراد علماء وفقہاء ہیں در حقیقت اولوالامر کی تفسیر میں علماء کے متعدد اقوال ہیں علامہ عینی نے عمدۃ القاری شرح بخاری میں گیارہ اقوال نقل کئے ہیں [1] ان میں سے بعض اقوال بالکل سطحی اور کمزور ہیں۔ آیت کے سیاق وسباق سے ان میں سے تین اقوال قابل اعتبار وقابل لحاظ ہیں۔ ایک یہ کہ اولی الامر سے مراد امراء وحکام ہیں، دوسرے یہ کہ اس سے مراد فقہاء اور علماء دین ہیں، تیسرے یہ کہ دونوں فریق مراد ہیں۔

پہلا قول حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کی ایک روایت بھی یہی ہے [2] ان حضرات کا استدلال مذکورہ آیت کی شان نزول سے ہے صحیح بخاری میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے روایت ہے کہ یہ آیت حضرت عبداللہ بن حذافۃ بن قیس کے بارے میں نازل ہوئی ہے جبکہ ان کو آنحضرت صلی اللہ علیہ سلم نے ایک سریہ میں امیر بنا کر بھیجا تھا [3] یہ واقعہ سریۃ الانصار کے نام سے مشہور ہے۔

اس استدلال کا حاصل یہ ہے کہ اولی الامر سے مراد حضرت عبداللہ بن حذافہؓ ہیں آیت میں ان کی اطاعت کا حکم ہے چونکہ وہ امیر تھے اس لئے اس سے امیر کی

(۱) عمدۃ القاری ص ۱۷۶ ج ۱۸
(۲) تفسیر ابن جریر ص ۸۸ ج ۵۔ زید بن اسلم، سدی اور مقاتل کا قول بھی یہی ہے یہی امام احمد کا دوسرا قول ہے۔ (اعلام الموقعین ص ۱۰ ج ۱)
(۳) بخاری ص ۶۵۹ ج ۲

اطاعت ثابت ہوئی لیکن حافظ ابن حجرؒ فتح الباری میں فرماتے ہیں کہ ابن عباسؓ کا مقصد یہ ہے کہ یہ آیت حضرت عبداللہ بن حذافہ کے واقعہ میں نازل ہوئی ہے اور اس واقعہ سے فان تنازعتم فی شیٔ الخ ہی متعلق ہے نہ کہ اولی الامر کیونکہ صحابہ کا امتثال امر میں تنازع ہوا تھا بعض امتثال کے قائل تھے اور بعض قائل نہ تھے تو ان سے کہا گیا کہ تنازع کی صورت میں کتاب اللہ اور سنت کی طرف رجوع کرو [1] لہٰذا اولی الامر کا مصداق صرف حضرت عبداللہ بن حذافہ کو قرار دے کر اطاعت امیر پر اس آیت سے استدلال صحیح نہیں۔

امام طحاوی نے مشکل الآثار میں اس استدلال کا یہ جواب دیا ہے کہ حضرت عبداللہ بن حذافہ جس طرح امیر تھے اسی طرح وہ اہل خیر اور اہل فقہ میں سے بھی تھے اگر وہ اہل فقہ میں سے نہ ہوتے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم انہیں امیر نہ بناتے کیونکہ امارت کا کام اہل فقہ کے علاوہ اور کوئی صحیح طریقہ سے انجام نہیں دے سکتا [2] لہٰذا اس سے مطلق امیر کی اطاعت ثابت نہیں ہوتی بلکہ ایسے امیر کی اطاعت ثابت ہوتی ہے جو اہل فقہ میں سے ہو۔

اولوالامر کی تفسیر میں دوسرا قول یہ تھا کہ اس سے فقہاء اور علماء مراد ہیں۔ اس کو عام مفسرین نے اختیار کیا ہے جن میں ترجمان القرآن حضرت عبداللہ بن عباسؓ، مجاہد، عطاء بن ابی رباح، حسن بصری، اور امام ابوالعالیہ شامل ہیں [3] حضرت جابر بن عبداللہ کا قول بھی یہی ہے۔ [4]

قرطبی نے اپنی تفسیر میں امام مالک اور امام ضحاک کا قول یہی نقل کیا ہے [5] امام

(۱) فتح الباری ص ۲۵۴ ج ۸
(۲) مشکل الآثار ص ۴۷۵ ج ۱
(۳) تفسیر ابن کثیر ۵۱۸ ج ۱۔ روح المعانی ص ۶۵ ج ۵
(۴) تفسیر مظہری ص ۱۵۲ ج ۲
(۵) تفسیر قرطبی ص ۲۵۹ ج ۵

طحاوی کا رجحان بھی یہی ہے۔[1] امام رازی نے بھی تفسیر کبیر میں اسی کو راجح قرار دیا ہے۔[2] امام احمد بن حنبل کی ایک روایت بھی یہی ہے[3] بالفاظ دیگر یہی جمہور کا قول ہے۔
ان حضرات کا استدلال درج ذیل ہے:

(۱) آیت میں اولوالامر کی اطاعت کو رسول کی اطاعت قرار دیا ہے تو جس طرح رسول معصوم ہے اسی طرح اولوالامر کا مصداق بھی معصوم ہونا چاہئے اور یہ اجماع ہی ہوسکتا ہے کیونکہ امراء معصوم نہیں ہوتے بلکہ بسا اوقات فاسق وفاجر بھی ہوتے ہیں۔[4]

(۲) خود قرآن حکیم میں دوسری آیت میں اولوالامر سے علماء مراد لئے گئے ہیں اور وہ سورۂ نساء کی یہ آیت ہے:

ولو ردوه الى الرسول والى اولى الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم.[5]

اور اگر یہ لوگ اس کو رسول کے اور جو ان میں ایسے امور کو سمجھتے ہیں ان کے اوپر حوالہ رکھتے تو اس کو وہ حضرات تو پہچان ہی لیتے جو ان میں اس کی تحقیق کرلیا کرتے ہیں۔

اس آیت میں اولوالامر کی جو صفت استنباط بیان کی گئی ہے ظاہر ہے کہ یہ صفت علماء ہی کے اندر پائی جاتی ہے امراء تو دینی معاملات میں خود علماء کے محتاج ہیں، یہ تقریر امام ابوالعالیہ کی ہے۔[6]

(۳) طبرانی نے معجم کبیر میں حضرت معقل بن یسارؓ سے ایک مرفوع روایت نقل کی ہے

(۱) مشکل الآثار ص ۴۷۵ ج ۱
(۲) تفسیر کبیر ص ۲۴۳ ج ۳
(۳) اعلام الموقعین ص ۱۰ ج ۱
(۴) تفسیر کبیر ص ۲۴۳ ج ۳
(۵) النساء، ۸۳
(۶) الدر المنثور ص ۱۷۷ ج ۲، روح المعانی ص ۶۶ ج ۵

کہ آپ نے فرمایا کہ:

اعملوا بالقرآن واحلوا حلاله وحرموا حرامه (الى) فما اشتبه عليكم منه فاسئلوا اهل العلم يخبرونكم وفى اسناده عمران القطان ذكره ابن حبان فى الثقات وضعفه الباقون. (مجمع الزوائد كتاب العلم باب فى العمل بالكتاب والسنة ص ۱۷۰ ج ۱)

یعنی تم قرآن پر عمل کرو اس نے جس چیز کو حلال قرار دیا تم اس کو حلال جانو اور جس چیز کو حرام قرار دیا اسے حرام جانو جس چیز کے بارے میں شبہ پڑ جائے وہ اہل علم سے دریافت کرو وہ تمہیں بتادیں گے۔ قرآن حکیم نے جس چیز کی تعبیر فان تنازعتم سے کی ہے مذکورہ روایت میں اسکی تعبیر فما اشتبہ علیکم سے کی ہے ظاہر ہے کہ تنازع وہاں ہوتا ہے جہاں کوئی اشتباہ ہوتا ہے اس تنازع واشتباہ کو اہل علم ہی دور کرسکتے ہیں۔

بہرحال اکثر علماء ومفسرین کے نزدیک اولو الامر سے فقہاء وعلماء مراد ہیں اکثریت کا اس احتمال کو اختیار کرنا اس کے راجح ہونے کی دلیل ہے۔

تیسرا قول یہ تھا کہ اولوالامر سے علماء اور امراء دونوں مراد ہیں محقق ابن کثیر اور علامہ قرطبی کے نزدیک یہی راجح ہے۔[1] امام طبری کے نزدیک بھی یہی مختار ہے۔[2] اس قول کو اختیار کرنے سے کوئی نزاع باقی نہیں رہتا کیونکہ اس صورت میں پہلے دونوں اقوال بھی شامل ہوجاتے ہیں، حضرت مولانا مفتی محمد شفیع رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ:

آیت مذکورہ میں اولوالامر کی اطاعت سے علماء اور حکام دونوں کی اطاعت مراد ہے اس لئے اس آیت کی رو سے فقہی تحقیقات میں فقہاء کی اطاعت اور انتظامی امور میں حکام وامراء کی اطاعت واجب ہوگئی یہ اطاعت بھی درحقیقت اللہ جل شانہ کے

(۱) تفسیر ابن کثیر ص ۵۱۸ ج ۱۔ تفسیر قرطبی ص ۲۶۰ ج ۴
(۲) فتح الباری ص ۲۵۴ ج ۸

احکام ہی کی اطاعت ہے لیکن ظاہری سطح کے اعتبار سے یہ احکام نہ قرآن میں ہیں نہ سنت میں بلکہ ان کا بیان یا علماء کی طرف سے ہو یا حکام کی طرف سے، اس لئے اس اطاعت کو تیسرا نمبر جداگانہ قرار دے کر اولوالامر کی اطاعت نام رکھا گیا اور جس طرح منصوصات قرآن میں قرآن کا اتباع اور منصوصات رسول میں رسول کا اتباع لازم و واجب ہے اسی طرح غیر منصوص فقہی چیزوں میں فقہاء کا اور انتظامی امور میں حکام وامراء کا اتباع واجب ہے یہی مفہوم ہے اطاعت اولی الامر کا۔[1]

صدرالشریعہ فرماتے ہیں کہ اولوالامر سے اگر مجتہدین مراد ہیں تو جب وہ کسی ایسے امر پر متفق ہو جائیں جس کے بارے میں کوئی نص صریح موجود نہ ہو تو ان کی اطاعت واجب ہوگی اور اگر اولوالامر سے حکام مراد ہیں تو اگر وہ مجتہد نہیں ہیں اور حکم مذکور بھی انہیں معلوم نہیں ہے تو ان پر لازم ہے کہ اہل علم واہل اجتہاد سے پوچھیں کیونکہ ارشاد ہے کہ فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون (اگر تمہیں معلوم نہیں ہے تو اہل علم سے دریافت کرلو) تو اگر حکام ان سے پوچھیں اور وہ سب ایک جواب پر متفق ہوں تو اس کا قبول کرنا لازم ہوگا ورنہ پوچھنے کا کوئی فائدہ نہ ہوگا اور اس زمانہ کے لوگوں پر اور بعد کے لوگوں پر اس کی اطاعت لازم ہوگی۔[2]

علامہ آلوسی بغدادی نے لفظ فان تنازعتم سے حجیت اجماع پر استدلال کیا ہے چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ ان تنازعتم سے معلوم ہوا کہ عدم نزاع کی صورت میں متفق علیہ کے مطابق عمل کیا جائے گا اجماع اسی کا نام ہے۔[3] تقریباً یہی بات شیخ الاسلام ابن تیمیہ نے بھی کہی ہے۔[4]

جس کا حاصل یہ ہے کہ رد الی اللہ والی الرسول اس وقت واجب ہے جب اس

(۱) معارف القرآن ص ۴۵۱ ج ۲
(۲) توضیح مع التلویح ص ۵۳۳
(۳) روح المعانی ص ۶۷ ج ۵
(۴) فتاوی ابن تیمیه ص ۹۱ ج ۱۹ ۔ ومثله فی المستصفی للغزالی ص ۱۷۳ ج ۱

مسئلہ میں نزاع واقع ہوا ہو اگر نزاع نہیں ہوا تو مسئلہ متفق علیہ ہوا، اسی کا نام اجماع ہے اسی کی اطاعت واجب ہے۔

اولوالامر سے اگر علماء مراد لئے جائیں جیسا کہ اکثر مفسرین کی رائے ہے تو یہ آیت جمہور کی دلیل ہوگی جو اجماع میں عوام کا مطلقاً اعتبار نہیں کرتے اور ان لوگوں کے خلاف حجت ہوگی جو عوام کے اتفاق کا بھی لحاظ رکھتے ہیں، تفصیل آگے آئے گی۔

تیسری آیت

(۳) وكذلك جعلنكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا۔[1]

اور اسی طرح ہم نے تم کو ایسی ہی ایک جماعت بنادی ہے جو نہایت اعتدال پر ہے تاکہ تم لوگوں کے مقابلہ میں گواہ ہو اور تمہارے لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم گواہ ہوں۔

وسط کے معنی عدل کے ہیں جیسا کہ صحیح بخاری میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے۔[2] امام جوہری، اخفش اور خلیل وغیرہ ائمہ لغت نے بھی وسط کے معنی عدل کے بیان کئے ہیں۔[3]

صدرالشریعہ فرماتے ہیں کہ وسط کے معنی عدل کے ہیں آیت قرآنی قال اوسطہم میں یہی معنی مراد ہیں اور تمام فضائل افراط وتفریط کے توسط میں منحصر ہیں اور فضائل کی بنیاد تین چیزیں ہیں حکمت، شجاعت اور عفت، حکمت قوت عقلیہ کی تکمیل کا نتیجہ ہے شجاعت قوت غضبیہ کی تہذیب کا نتیجہ ہے اور عفت قوت شہوانیہ کی تہذیب کا نتیجہ ہے ان تینوں قوتوں میں توسط کو عدالت کہا جاتا ہے اس لئے وسط کی تفسیر عدل سے کی ہے

(۱) البقرة ۱۴۳
(۲) صحیح بخاری ص ۱۰۹۲ ج ۲
(۳) تفسیر کبیر ص ۲ ج ۲

عدالت کا تقاضا ہے کہ صراط مستقیم پر ثابت قدم رہے اور کجروی اختیار نہ کرے۔[1]

امام رازیؒ تفسیر کبیر میں مذکورہ آیت کے تحت فرماتے ہیں کہ،

جمہور اہل سنت والجماعت اور جمہور معتزلہ نے اس آیت سے حجیت اجماع پر استدلال کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے اس امت کی عدالت اور خیریت کی خبر دی ہے تو اگر یہ لوگ کسی خلاف شرع چیز پر اقدام کرتے (یا کرنے کا امکان ہوتا) تو انہیں عدل اور خیریت کے وصف کے ساتھ موصوف نہ کرتا (یعنی انہیں عدالت کا سرٹیفکیٹ نہ دیتا) تو جب معلوم ہوا کہ یہ خلاف شرع کسی امر پر اقدام نہیں کریں گے تو ان کے قول کا حجت ہونا ضروری ٹھہرا[2] کیونکہ یہ جس امر پر اقدام کریں گے وہ حق ہوگا اور حق کا ماننا ضروری ہے۔

قاضی ثناء اللہ پانی پتیؒ فرماتے ہیں کہ،

اس آیت سے حجیت اجماع پر استدلال کیا گیا ہے اس لئے کہ امر باطل پر اس امت کا اجماع اس کی عدالت کے منافی ہے۔[3]

یعنی جب قرآن حکیم نے اس امت کو عادل قرار دیا تو اس کا باطل پر اجماع ممکن نہ رہا کیونکہ عادل اور باطل میں منافات ہے لہٰذا جس بات پر اس کا اتفاق ہوگا وہ حق ہوگی اور حق کا اتباع واجب ہے۔

ابوحیان اندلسی فرماتے ہیں کہ لتکونوا شهداء على الناس کی ایک تفسیر یہ بھی کی گئی ہے کہ لیکون اجماعکم حجة[4] یعنی تم کو عدل اس لئے بنایا گیا تاکہ تمہارا اجماع لوگوں پر حجت ہو۔

علامہ عبدالعزیز بخاریؒ اصول بزدوی کی شرح میں فرماتے ہیں کہ،

(۱) توضیح ص ۵۳۱
(۲) تفسیر کبیر ص ۷ ج ۲
(۳) تفسیر مظہری ص ۱۳۹ ج ۱
البحر المحیط ص ۲۲ ج ۱

اس آیت سے حجیت اجماع پر استدلال دو طریقے سے کیا گیا ہے ایک یہ کہ اللہ تعالیٰ نے اس امت کو وسط کے ساتھ موصوف کیا ہے اور وسط اس عدل کو کہا جاتا ہے جس کے قول پر دوسرا راضی ہو (الی ان قال) اس کا تقاضا یہ ہے کہ مجموعہ امت موصوف بالعدالۃ ہو (یعنی عدالت ہر فرد کے لئے نہیں بلکہ مجموعۂ امت کے لئے ثابت ہے) کیونکہ ہر فرد کا موصوف بالعدالۃ ہونا خلاف واقعہ ہے (تو جب مجموعۂ امت عدل ہوا) تو وہ مجموعہ جس پر اجماع منعقد کرے گا وہ حق ہوگا۔ اس لئے کہ اگر وہ حق نہ ہو تو باطل اور کذب ہوگا اور کاذب اور مبطل مستحق ذم ہوتا ہے (نہ کہ مستحق حمد، حالانکہ اسے عدل کہا گیا ہے جو حمد ہے) لہٰذا وہ عدل نہ ہوا۔

دوسرا طریقہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس امت کو شہداء (گواہ قرار دیا ہے اور شاہد اسے کہا جاتا ہے جو حقیقتاً سچی بات کی خبر دے۔ اور اس کا قول حجت ہوتا ہے کاذب کو شاہد علی الحقیقۃ نہیں کہا جاتا۔ اس سے معلوم ہوا کہ امت کے سب افراد جب جمع ہو کر کسی بات پر شہادت دیں گے تو وہ اس میں سچے ہوں گے اور ان کا قول حجت ہوگا اس لئے کہ اللہ تعالیٰ ایسی قوم کی عدالت کی خبر نہیں دے سکتا جس کا جھوٹی گواہی پر اقدام کرنا ممکن ہو (جب اللہ نے اس امت کی عدالت کی خبر دی) تو ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ کو اس بات کا علم ہے کہ یہ امت کذب پر اقدام نہیں کرے گی بلکہ صرف حق پر اقدام کرے گی اس لئے اس کو عادل قرار دیا[1] یہ دونوں طریقے امام ابوبکر جصاص نے بھی بین کئے ہیں[2]

شیخ الاسلام ابن تیمیہ فرماتے ہیں کہ،

وسط کے معنی عدل وخیار کے ہیں اور اللہ تعالیٰ نے اس امت کو لوگوں کے (یعنی پچھلی امتوں کے) مقابلہ میں گواہ بنایا اور اس کی گواہی کو رسول کی گواہی کے قائم مقام

(۱) کشف الاسرار ص ۹۷۶، ۹۷۷ ج ۳
(۲) احکام القرآن للجصاص، ص ۸۸ ج ۱

قرار دیا تو جب اللہ نے اس امت کے لوگوں کو گواہ بنایا تو یہ باطل کی گواہی نہیں دے سکتے (بلکہ ان کی گواہی ہمیشہ حق کے لئے ہوگی) لہٰذا جب یہ اس بات کی شہادت دیں کہ اللہ تعالیٰ نے فلاں چیز کا حکم دیا ہے تو سچ مچ اللہ ہی نے حکم دیا ہے اور جب اس بات کی شہادت دیں کہ اللہ تعالیٰ نے فلاں چیز سے روکا ہے تو سچ مچ اللہ ہی نے روکا ہے اگر یہ لوگ باطل اور خطاء کی شہادت دیں تو یہ اللہ کے گواہ نہ ہوئے جس طرح اللہ تعالیٰ نے اپنی طرف سے تبلیغ کے بارے میں انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کا تزکیہ کیا ہے کہ یہ اللہ کی طرف حق کے علاوہ کسی اور بات کو منسوب نہیں کرتے اسی طرح اس امت کا بھی تزکیہ کیا ہے کہ یہ بھی اللہ کی طرف حق بات کے علاوہ اور کوئی بات منسوب نہیں کرتی [1]

امام بخاری رحمہ اللہ نے بھی مذکورہ بالا آیت سے ترجمۃ الباب قائم کر کے حجیت اجماع پر استدلال کیا ہے چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ،

باب قولہ وکذلک جعلنکم امۃ وسطا لتکونوا شھداء علی الناس وما امر النبی صلی اللہ علیہ وسلم بلزوم الجماعۃ وھم اھل العلم۔ [2]

یہ باب اللہ تعالیٰ کا قول وکذلک جعلنکم امۃ وسطا الخ کے بارے میں ہے اور لزوم جماعت کے بارے میں جس کا حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا ہے اور جماعت سے اہل علم مراد ہیں۔

جن روایات میں لزوم جماعت کا حکم آیا ہے ان سے محدثین نے حجیت اجماع پر استدلال کیا ہے لہٰذا یہاں بھی امام بخاری کا مقصد لزوم جماعت سے لزوم اجماع ہے چونکہ اجماع مجتہدین کے اتفاق کا نام ہے اس لئے انہوں نے جماعت کی تفسیر اہل العلم سے کی ہے گویا امام بخاری کے نزدیک بھی اجماع میں عوام کی موافقت یا مخالفت کا کوئی اعتبار نہیں ہے ارکان نے اجماع صرف مجتہدین ہی ہیں۔ محدث ابن بطال

(۱) فتاوی ابن تیمیہ ص ۱۷۷ ج ۱۹
(۲) صحیح بخاری ص ۱۰۹۲ ج ۲

نے بھی جماعت سے ہر زمانہ کے اہل حل وعقد مراد لئے ہیں [1] اور اہل حل وعقد اہل علم ہیں۔

امام بخاری نے آیت کے ساتھ وما امر النبی صلی اللہ علیہ وسلم بلزوم الجماعۃ کہہ کر اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ جس طرح لزوم جماعت والی روایات سے حجیت اجماع ثابت ہوتی ہے اسی طریقہ سے آیت سے بھی حجیت اجماع ثابت ہوتی ہے اس سے حجیت اجماع کی تقریر اوپر گزری ہے۔ آگے امام بخاری نے لتکونوا شھداء کی مناسبت سے اس روایت کی تخریج کی ہے جس میں امت محمدیہ علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام کے قیامت کے دن امم سابقہ کے خلاف شہادت دینے کا ذکر ہے اس کے تحت آگے حافظ ابن حجر علامہ کرمانی سے نقل کرتے ہیں کہ،

لزوم جماعت کے حکم کا تقاضا یہ ہے کہ ہر مکلف پر لازم ہے کہ جس پر مجتہدین کا اجماع ہوا ہے وہ اس کا اتباع کرے اہل علم سے مجتہدین ہی مراد ہیں جس آیت سے امام بخاری نے ترجمۃ الباب قائم کیا ہے اس سے اہل اصول نے حجیت اجماع پر استدلال کیا ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے جعلنکم امۃ وسطا کہہ کر امت کی تعدیل کی ہے اس کا تقاضا یہ ہے کہ امت جس پر قولا یا فعلا اجماع منعقد کرے گی اس میں وہ خطاء سے محفوظ رہے گی [2]

مذکورہ آیت میں امۃ وسطا کہہ کر امت محمدیہ علی صاحبہا الصلوٰۃ والتسلیم کو افراط وتفریط سے پاک ایک معتدل امت قرار دیا گیا ہے اب رہا یہ کہ یہ اعتدال کس نوعیت کا اور کن کن چیزوں میں ہے اس کی تفصیل کے لئے حضرت مفتی محمد شفیع رحمہ اللہ کی تفسیر معارف القرآن کا مطالعہ کیجئے اس میں انہوں نے اس بحث کو قدرے تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے۔ [3]

(۱) فتح الباری ص ۳۱۲ ج ۱۳
(۲) فتح الباری ص ۳۱۶، ۳۱۷ ج ۱۳
(۳) معارف القرآن ص ۳۶۵ تا ۳۷۲ ج ۱

مذکورہ آیت سے جمہور کے اس مسلک کی تائید ہوتی ہے کہ اجماع میں مجتہد فاسق کا اعتبار نہیں ہوگا خواہ فسق اعتقادی ہو یا عملی کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اس امت کو شہداء قرار دینے کی وجہ وصف عدالت بتایا ہے فاسق کے اندر وصف عدالت نہیں پایا جاتا لہٰذا وہ شاہد نہیں بن سکتا اور جو شاہد نہیں بن سکتا وہ رکن اجماع بھی نہیں بن سکتا کیونکہ اجماع کی حقیقت بھی شہادت ہی ہے۔

چوتھی آیت

(۴) کنتم خیر امۃ اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنھون عن المنکر وتؤمنون باللہ۔[۲]

تم لوگ اچھی جماعت ہو کہ وہ جماعت لوگوں کے لئے ظاہر کی گئی ہے تم لوگ نیک کاموں کو بتلاتے ہو اور بُری باتوں سے روکتے ہو اور اللہ تعالیٰ پر ایمان لاتے ہو۔

امام رازی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس آیت سے ہمارے اصحاب نے حجیت اجماع پر استدلال کیا ہے اور اس استدلال کی دو تقریریں کی گئی ہیں۔ ایک یہ کہ اللہ تعالیٰ نے ایک دوسری آیت میں فرمایا کہ،

ومن قوم موسی امۃ یھدون بالحق۔

اور موسیٰ کی قوم میں ایک جماعت ایسی ہے جو حق کی طرف رہنمائی کرتی ہے۔

اور اس امت کے بارے میں فرمایا کہ کنتم خیر امۃ۔ اس آیت کا تقاضا یہ ہے کہ یہ امت موسیٰ علیہ السلام کی امت سے افضل ہو (کیونکہ قوم موسیٰ کو امت کہا گیا اور اس امت کو خیر امت) جب اس امت کا افضل ہونا ثابت ہوگا تو یہ بھی ثابت ہوگا کہ یہ امت جو فیصلہ کرے گی وہ حق اور صحیح ہوگا کیونکہ اگر اس کا فیصلہ حق نہ ہوتا اسے اس امت سے بہتر نہیں کہا جا سکتا جو حق کی طرف رہنمائی کرتی ہو (یعنی موسیٰ علیہ

(۱) احکام القرآن للجصاص ص ۹۰ ج ۱
(۲) آل عمران ۱۱۰

السلام کی امت) کیونکہ جو حق پر نہ ہو وہ اس سے بہتر نہیں ہو سکتا جو حق پر ہو (لیکن جب اس امت کو افضل اور خیر قرار دیا گیا) تو معلوم ہوا کہ اس امت کا فیصلہ حق ہی ہوگا اس سے امت کے اجماع کا حجت ہونا ثابت ہو گیا۔

دوسری تقریر اس طرح کی گئی ہے کہ لفظ المعروف اور لفظ المنکر میں الف ولام استغراق کے لئے ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ یہ امت تمام معروف کا حکم دینے والی اور تمام منکر سے روکنے والی ہے اس صورت میں لامحالہ اس کا اجماع حق اور سچا ہوگا اور حجت ہوگا[۱] کیونکہ یہ اجماع یا امر بالمعروف پر منعقد ہوگا یا نہی عن المنکر پر، دونوں صورتوں میں اس کا اتباع لازم ہوگا ورنہ امت کے امر و نہی سے کوئی فائدہ حاصل نہ ہوگا اور اللہ کی طرف سے اس کو امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کی تلقین لغو ہوگی ظاہر ہے کہ ایسا نہیں ہو سکتا اس سے معلوم ہوا کہ امت کے امر بالمعروف میں امتثال اور نہی عن المنکر میں اجتناب لازم ہوگا حجیت اجماع کے یہی معنی ہیں۔

امام ابوبکر جصاص رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ آیت کئی وجوہ سے حجیت اجماع پر دلالت کر رہی ہے پہلی وجہ یہ ہے کہ کنتم خیر امۃ کہہ کر اس امت کی تعریف کی گئی ہے اور یہ تعریف کی مستحق اس وقت ہو سکتی ہے جبکہ حقوق اللہ کو قائم کرنے والی ہو گمراہ نہ ہو (لہٰذا امت کا ہر فیصلہ حق اللہ کو قائم کرنے کے لئے ہوگا جس کا اتباع سب پر لازم ہوگا) دوسرے یہ کہ ان کے بارے میں کہا گیا کہ یہ معروف کا حکم دیں گے اور معروف اللہ کا امر ہے لہٰذا یہ جس بات کا حکم دیں گے وہ اللہ کا امر ہوگا (اور اللہ کے امر کا اتباع ہر شخص پر لازم ہے) تیسرے یہ کہ ان کے متعلق کہا گیا ہے کہ یہ نہی عن المنکر کریں گے اور منکر وہ ہے کہ جس سے اللہ نے روکا ہے اور یہ اس صفت کے مستحق اس وقت ہو سکتے ہیں جبکہ یہ اللہ کے ہر حکم پر راضی ہوں۔ اس سے ثابت ہوا کہ امت جس چیز سے روکے گی وہ منکر ہوگی اور جس چیز کا حکم دے گی وہ معروف ہوگی اور وہ اللہ کا حکم

(۱) تفسیر کبیر ص ۲۶ ج ۳

ہوگا اس سے معلوم ہوا کہ کسی گمراہی پر امت کا اجماع نہیں ہو سکے گا اور جس پر اجماع ہوگا وہ اللہ کا حکم ہوگا۔[1] جس کی مخالفت کوئی نہیں کر سکے گا۔

صاحب کشف الاسرار فرماتے ہیں کہ لفظ معروف اور لفظ منکر اسم جنس ہے اور اسم جنس پر جب الف ولام داخل ہوتے ہیں تو استغراق کا فائدہ حاصل ہوتا ہے تو معلوم ہوا کہ امت جس چیز کا حکم دے گی وہ معروف ہوگی اور جس چیز سے روکے گی وہ منکر ہوگی تو اگر امت کسی منکر پر اجماع کرلے تو اسے آمرین بالمنکر اور ناہین عن المعروف کہا جائے گا اور یہ مدلول آیت کے خلاف ہے۔[2] کیونکہ آیت میں اسے تامرون بالمعروف وتنھون عن المنکر کہا گیا ہے اور مدلول آیت کے خلاف نہیں ہوسکتا لہٰذا منکر پر امت کا اجماع بھی نہیں ہوسکتا۔ اس سے معلوم ہوا کہ جس پر امت کا اجماع ہوگا وہ معروف ہوگا اور پیچھے گزرا ہے کہ معروف اللہ کا امر ہے لہٰذا اس کا اتباع لازم ہوگا۔

صدر الشریعۃ فرماتے ہیں کہ لفظ خیر امۃ سے ثابت ہوتا ہے کہ جس پر امت کا اجماع منعقد ہوگا وہ حق ہوگا کیونکہ اگر وہ حق نہ ہو تو گمراہی ہوگی کیونکہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ **فماذا بعد الحق إلا الضلال**[3] حق کے بعد گمراہی کے علاوہ اور کچھ نہیں۔

اور اس میں کوئی شک نہیں کہ گمراہ امت خیر الامم نہیں بن سکتی (حالانکہ اس کو خیر الامم کہا گیا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ ضلال پر اس کا اجماع نہیں ہوسکتا) علاوہ ازیں اللہ تعالیٰ نے اس کا وصف **تامرون بالمعروف وتنھون عن المنکر** بیان کیا ہے لہٰذا جس چیز کے امر پر امت کا اتفاق ہوگا وہ معروف ہوگی اور جس چیز کی نہی پر اتفاق ہوگا وہ منکر ہوگی اور ان کا اجماع حجت ہوگا۔[4]

(۱) احکام القرآن ص ۵۳ ج ۲
(۲) کشف الاسرار ص ۹۷۵ ج ۳
(۳)
(۴) التوضیح مع التلویح ص ۵۳۰

اس آیت سے بھی ان لوگوں کی تردید ہوتی ہے جو اجماع میں عوام کی موافقت ومخالفت کا لحاظ کرتے ہیں اس لئے کہ آیت میں اس امت کے خیر الامم ہونے کی وجہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کو قرار دیا گیا ہے ظاہر ہے کہ اس کام کو صحیح طور پر اہل علم ہی انجام دے سکتے ہیں عوام کو معروف ومنکر کی صحیح تمیز ہی نہیں ہوتی تو پھر وہ آمرین بالمعروف اور ناہین عن المنکر کیسے بن سکتے ہیں اور ان کا قول کیسے حجت ہوسکتا ہے۔

پانچویں آیت

(۵) یا ایھا الذین امنوا اتقوا اللہ وکونوا مع الصادقین۔[1]

اے ایمان والو اللہ سے ڈرو اور سچوں کے ساتھ رہو۔

امام رازی رحمہ اللہ اس آیت کے تحت فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں صادقین کی معیت اختیار کرنے کا حکم دیا ہے لہٰذا آیت کی رو سے صادقین ہر زمانہ میں موجود ہوں گے ان کی موجودگی میں کل امت کا باطل پر اتفاق ممکن نہیں (کیونکہ باطل پر اتفاق کرنے والوں کو صادقین نہیں کہا جاسکتا نیز اگر صادقین کی موجودگی میں کل امت باطل پر اتفاق کرلے تو آیت کی رو سے صادقین کی معیت ضروری ہوگی اسی طرح باطل کی معیت بھی ضروری ٹھہرے گی جو بداھۃً باطل ہے) جب باطل پر ان کا اتفاق ممتنع ہوا تو جس چیز پر ان کا اتفاق ہوگا وہ سچی ہوگی (اور اس کا ماننا لازم ہوگا) لہٰذا اجماع امت کا حجت ہونا ثابت ہوا۔[2]

صاحب کشف البزدوی فرماتے ہیں کہ محققین کی ایک جماعت جس میں شیخ ابو منصور اور صاحب میزان بھی شامل ہیں اس آیت سے حجیت اجماع کے استدلال پر اعتماد کیا ہے استدلال اس طریقہ سے کیا گیا کہ اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں صادقین کے ساتھ رہنے کا حکم دیا ہے اور یہاں صادق سے ہر امر میں صادق مراد ہے (یعنی ہر

(۱) تفسیر کبیر ص ۱۳ ج ۴
(۲) تفسیر کبیر ص ۵۱۳ ج ۴

معاملہ میں وہ سچا ہو) اس لئے کہ اگر بعض امور میں صادق مراد ہو تو فریقین (یعنی صادقین وغیر صادقین) کی موافقت ضروری ہوگی (یعنی جس میں صادقین سچے ہیں اس میں ان کی موافقت اور جس میں وہ سچے نہیں اس میں ان کے مد مقابل کی موافقت ضروری ہوگی) کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک بعض امور میں صادق ہے (اور یہ آیت کے مدلول کے خلاف ہے) علاوہ ازیں وہ بعض امور جس میں صادق کی معیت ضروری ہے وہ واضح نہیں اس لئے اس بعض امور میں معیت بھی ممکن نہیں رہا (کیونکہ صادق کے ہر ایک قول وفعل میں یہ احتمال موجود ہے کہ ممکن ہے یہ ان امور میں سے ہو جن میں یہ صادق نہیں) اس طرح آیت میں اجمال اور تعطیل لازم آئے گی (تو معلوم ہوا کہ صادق سے تمام امور میں صادق مراد ہے)۔

پھر یہ صادق فی کل الامور جس کی معیت لازم ہے اس سے یا مجموع امت مراد ہے یا بعض امت، بعض امت مراد ہونا باطل ہے اس لئے کہ وہ بعض ہمیں معلوم نہیں اور کسی کے بارے میں یہ فیصلہ نہیں کرسکتے کہ یہ صادقین میں سے ہے جن کی معیت کا حکم دیا گیا ہے اور یہ بالکل بدیہی بات ہے (جب یہ صورت باطل ٹھہری) تو پہلی صورت متعین ہوئی کہ صادق سے مجموع امت مراد ہے اور ثابت ہوا کہ امت کا اجماع حجت اور واجب الاتباع ہے۔[1]

اس کی مختصر تعبیر یوں کی جاسکتی ہے کہ اس آیت میں اللہ تعالی نے صادقین کے اتباع کو لازم قرار دیا ہے اور جس مسئلہ پر اجماع منعقد ہوتا ہے اس میں صادقین ضرور ہوتے ہیں بلکہ اجماع منعقد کرنے والے صادقین ہی ہوتے ہیں اس سے اجماع کے اتباع کا لازم ہونا بھی ثابت ہوا۔ امام ابوبکر جصاص نے بھی اس آیت سے حجیت اجماع پر استدلال کیا ہے۔[2]

(۱) کشف الاسرار ص ۹۷۸ ج ۳
(۲) احکام القرآن ص ۱۶۰ ج ۳

چھٹی آیت

(۶) واعتصموا بحبل اللہ جمیعا ولا تفرقوا۔[1]

اور مضبوط پکڑے رہو اللہ تعالی کے سلسلہ کو اس طور پر کہ باہم سب متفق بھی رہو اور باہم نااتفاقی مت کرو۔

اس آیت میں حبل اللہ (اللہ کی رسی) کو مضبوطی سے تھامنے کا حکم دیا گیا ہے اور تفرقہ ڈالنے سے منع کیا گیا ہے۔ حبل اللہ سے مراد کیا ہے اس میں متعدد اقوال ہیں علامہ آلوسی روح المعانی میں ان اقوال کو نقل کر کے فرماتے ہیں کہ یہ سب اقوال ایک دوسرے کے قریب ہیں۔[2] لیکن مستدرک حاکم میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے کہ حبل اللہ سے طاعت اور جماعت مراد ہے۔[3] ابن جریر نے بھی متعدد طرق سے حضرت ابن مسعود کی یہ روایت نقل کی ہے۔[4] اس تفسیر کے اعتبار سے آیت کا مطلب یہ ہوا کہ تم جماعت مسلمین کو لازم پکڑو اور اس کی مخالفت کر کے تفرقہ نہ ڈالو، ظاہر ہے کہ اجماع کی مخالفت درحقیقت جماعت مسلمین کی مخالفت ہے کیونکہ اجماع جماعت مسلمین ہی سے وجود میں آتا ہے تو اس آیت سے بھی اجماع کا اتباع ضروری اور اس کی مخالفت ناجائز ٹھہری۔

قاضی ثناء اللہ پانی پتی رحمہ اللہ لفظ جمیعا کو واعتصموا کی ضمیر سے حال قرار دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یعنی کتاب اللہ کی تفسیر وتاویل میں اسی بات کو لو جس پر امت کا اجماع ہوا ہے اجماع کی مخالفت کر کے خبط رائے میں مت پڑو۔[5]

(۱) آل عمران ۱۰۳
(۲) روح المعانی ص ۱۹ ج ۴
(۳) المستدرک ص ۵۵۵ ج ۴، قال الحاکم بعد سردہ: ھذا حدیث صحیح علی شرط الشیخین ولم یخرجاہ واقرہ علیہ الذھبی
(۴) تفسیر ابن جریر ص ۱۹ ج ۴، ومثلہ فی القرطبی ص ۱۵۹ ج ۴
(۵) تفسیر مظہری ص ۱۰۶ ج ۲

ساتویں آیت

فلولا نفر من کل فرقة منهم طائفة لیتفقهوا فی الدین ولینذروا قومهم اذا رجعوا الیهم لعلهم یحذرون.[1]

سو ایسا کیوں نہ کیا جائے کہ ان کی ہر ہر بڑی جماعت میں سے ایک چھوٹی جماعت جہاد کرے تا کہ باقی ماندہ لوگ دین کی سمجھ بوجھ حاصل کرتے رہیں اور تا کہ یہ لوگ اپنی قوم کو جب کہ وہ ان کے پاس آویں ڈراویں تا کہ وہ احتیاط رکھیں۔

اس آیت سے عام مفسرین نے خبر واحد کی حجیت پر استدلال کیا ہے جس کی تفصیل تفسیر کبیر میں اس آیت کے تحت دیکھی جاسکتی ہے اس آیت کی رو سے جب ایک طائفہ متفقہہ یعنی دینی بصیرت رکھنے والی ایک چھوٹی جماعت کے قول کا حجت ہونا ثابت ہوا تو اگر دینی بصیرت رکھنے والی تمام جماعتیں کسی قول یا فعل پر متفق ہو جائیں تو وہ قول اور فعل بطریق اولی حجت اور واجب الاتباع ہوگا۔ چنانچہ صدر الشریعہ فرماتے ہیں کہ:

اس آیت کی رو سے ہر قوم پر اس کے طائفہ متفقہہ کا اتباع لازم ہے تو اگر تمام طوائف متفقہین کسی ایسے امر پر اتفاق کرلیں جس کے بارے میں کوئی وحی صریح موجود نہ ہو اور وہ اپنی اپنی قوم کو اس امر پر عمل کرنے کا حکم دیں تو اس کا قبول کرنا لازم ہوگا کیونکہ تمام طوائف کا اتفاق اس امر کی دلیل بن گیا ہے پھر اس کی مخالفت جائز نہیں ہوگی۔[2]

اس آیت سے بھی جمہور کے اس قول کی تائید ہوتی ہے کہ اجماع میں عوام کی موافقت ومخالفت کا کوئی اعتبار نہیں کیونکہ آیت سے صرف متفقہین کے اتباع کا لازم ہونا ثابت ہوتا ہے ظاہر ہے کہ متفقہین کا مصداق عوام نہیں ہو سکتے لہٰذا ان کی موافقت ومخالفت کا اعتبار نہیں کیا جاسکتا۔

(۱) التوبہ: ۱۲۲
(۲) التوضیح ص ۵۳۳

آٹھویں آیت

(۸) ام حسبتم ان تترکوا ولما یعلم اللہ الذین جاهدوا منکم ولم یتخذوا من دون اللہ ولا رسوله ولا المؤمنین ولیجة واللہ خبیر بما تعملون.[1]

کیا تم یہ خیال کرتے ہو کہ تم یوں ہی چھوڑ دیئے جاؤ گے حالانکہ ہنوز اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں کو تو دیکھا ہی نہیں جنہوں نے تم میں سے جہاد کیا ہو اور اللہ ورسول اور مؤمنین کے علاوہ کسی کو خصوصیت کا دوست نہ بنایا ہو اور اللہ تعالیٰ کو سب خبر ہے تمہارے سب کاموں کی۔

امام ابوبکر جصاص[2] فرماتے ہیں کہ یہ آیت بھی اتباع مومنین کے لزوم پر دلالت کررہی ہے جس طرح حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے اتباع کے لزوم پر دلالت کررہی ہے لہٰذا اس سے بھی حجیت اجماع کا لزوم ثابت ہوتا ہے یہ بعینہ ومن یشاقق الرسول (الی) ویتبع غیر سبیل المؤمنین نوله ما تولی، کی طرح ہے یعنی جس طرح ویتبع غیر سبیل المؤمنین میں مؤمنین کے راستہ کے علاوہ دوسرا راستہ اختیار کرنے سے روکا گیا ہے اسی طرح ولا المؤمنین ولیجة میں بھی مؤمنین کو چھوڑ کر غیر مؤمنین کو ولیجہ بنانے سے روکا گیا ہے ولیجہ کے معنی بھیدی اور راز دار کے ہیں تمام مؤمنین چونکہ اجماع کا اتباع کرتے ہیں تو جو اجماع کی مخالفت کرتا ہے وہ گویا غیر مومنین کو ولیجہ بناتا ہے جو مذکورہ آیت کی رو سے ناجائز ہے۔

نویں آیت

(۹) والذین جاهدوا فینا لنهدینهم سبلنا وان اللہ لمع المحسنین.[3]

(۱) (التوبہ: ۱۶)
(۲) احکام القرآن ص ۸۷ ج ۳
(۳) العنکبوت: ۶۹

اور جو لوگ ہماری راہ میں مشقتیں برداشت کرتے ہیں ہم ان کو اپنے راستے ضرور دکھادیں گے اور بے شک اللہ تعالیٰ ایسے خلوص والوں کے ساتھ ہے۔[1]

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے اعلان فرمایا ہے کہ جو لوگ اس کی راہ میں مشقتیں برداشت کرتے ہیں وہ ان کو ضرور اپنا راستہ سجھادے گا لفظ جاھدوا مجاہدہ سے مشتق ہے جس کے معنی مشقت اٹھانے اور پوری طاقت خرچ کرنے کے ہیں اور یہ ظاہری و باطنی ہر قسم کی مجاہدہ کو شامل ہے۔ محقق ابن کثیرؒ فرماتے ہیں کہ راہ خدا میں مشقت کرنے والے سے مراد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے اصحاب اور آپ کے تابع فرمان لوگ ہیں جو قیامت تک ہوں گے اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ ہم ان کوشش اور جستجو کرنے والوں کی رہنمائی کریں گے دنیا اور دین میں انہیں راستے دکھاتے رہیں گے حضرت ابواحمد عباس ہمدانیؒ فرماتے ہیں کہ مراد یہ ہے کہ جو لوگ اپنے علم پر عمل کرتے ہیں اللہ انہیں ان امور میں بھی ہدایت دیتا ہے جو ان کے علم میں نہیں ہوتے[2] حضرت ابوالدرداءؓ فرماتے ہیں کہ مطلب یہ ہے کہ جو لوگ اپنے علم میں کوشش و جستجو کرتے ہیں ہم انہیں ان باتوں کی طرف رہنمائی کرتے ہیں جو وہ نہیں جانتے[3] اور صرف اس پر بس نہیں کیا بلکہ یہ بھی بتادیا کہ اللہ تعالیٰ بھی ان کے ساتھ ہے۔

بہر حال آیت سے معلوم ہوا کہ اللہ کی راہ میں مشقت اٹھانے والوں کی اللہ تعالیٰ رہنمائی کرتا ہے اور مجتہدین سے زیادہ اللہ کی راہ میں کوئی مشقت نہیں اٹھاتا اس کا اندازہ وہی شخص کرسکتا ہے جس کو کبھی اس قسم کے کام سے سابقہ پڑا ہو جہاد اور دوسرے جسمانی کام میں صرف جسم متاثر ہوتا ہے لیکن مسائل کے استنباط و استخراج میں جسم کے ساتھ دل و دماغ بھی چور چور ہوجاتے ہیں نیز مزدوری کی طرح اس کا کوئی لگا بندھا وقت نہیں ہوتا بلکہ اس میں دن رات ایک کردیے جاتے ہیں جب تک مسئلہ حل

(۱) کذافی روح المعانی ص ۱۴ ج ۲۱
(۲) تفسیر ابن کثیر ص
(۳) تفسیر مظہری ص ۲۱۶ ج ۷

نہیں ہوجاتا نیند تک اڑ جاتی ہے پیچھے امام شافعی رحمہ اللہ کا واقعہ گزر چکا ہے کہ جب ان سے اجماع کی حجیت کے متعلق سوال کیا گیا تو انہوں نے تین دن تین رات تک تین دفعہ دن کو اور تین دفعہ رات کو قرآن کریم ختم کیا پھر کہیں جاکر ایک آیت نکالی، مجتہدین کے بارے میں اس قسم کی بیسیوں واقعات مشہور ہیں اور ان حضرات کی اس محنت و مشقت کا مقصد محض حق کی تلاش ہے اس کے علاوہ اور کوئی مقصد نہیں۔

لہٰذا جب مجتہدین کسی مسئلہ کے استنباط و استخراج میں امکانی جدوجہد اور غور و فکر کریں گے تو مذکورہ آیت میں کئے گئے وعدہ کے مطابق اللہ تعالیٰ ان کو اصل حقیقت تک پہنچادے گا اور سب مل کر جو فیصلہ کریں گے وہ حق ہوگا اور اللہ کا دکھایا ہوا راستہ ہوگا اور اللہ تعالیٰ بھی ان کے ساتھ ہوگا اور ان کے اس متفقہ فیصلے (اجماع) کی مخالفت حق کی مخالفت ہوگی جو عقلاً و نقلاً ممنوع و ناجائز ہے جب مجتہدین کے متفقہ فیصلے کی مخالفت ممنوع ٹھہری تو اس کا اتباع لازم و ضروری ٹھہرا، واللہ سبحانہ اعلم۔

دسویں آیت

(۱۰) ومن یعتصم باللہ فقد ھدی الی صراط مستقیم.[1]

اور جو شخص اللہ تعالیٰ کو مضبوط پکڑتا ہے تو ضرور راہ راست کی ہدایت کیا جاتا ہے۔

اس آیت سے معلوم ہوا کہ جو اللہ تعالیٰ کو مضبوط پکڑتا ہے اسے حق تک پہنچادیا جاتا ہے اور وہ ہدایت یافتہ ہوتا ہے اور مجتہدین بھی اللہ تعالیٰ کو مضبوط پکڑتے ہیں بلکہ اعتصام باللہ ان میں اوروں سے زیادہ ہوتا ہے لہٰذا وہ بھی ہدایت یافتہ ہیں اور ان کا اتباع بھی واجب ہے کیونکہ ہدایت یافتہ شخص کا اتباع شرعاً و عقلاً اور فطرۃً واجب ہے اس آیت سے حافظ ابن القیم نے اجماع صحابہ کی حجیت پر استدلال کیا ہے[2] لیکن ظاہر

(۱) آل عمران ۱۰۱
(۲) اعلام الموقعین ص ۱۳۲ ج ۴

ہے کہ اسے صرف اجماع صحابہ پر منطبق کرنا صحیح نہیں کیونکہ آیت میں تخصیص صحابہ کا کوئی قرینہ موجود نہیں ہے کیونکہ آیت کے الفاظ عام ہیں لہٰذا جس طرح اجماع صحابہ کی حجیت ثابت ہوتی ہے بعینہ اسی طرح غیر صحابہ کے اجماع کی حجیت بھی ثابت ہوتی ہے۔

گیارہویں آیت

(۱۱) واتبع سبیل من اناب الیّ ج ثم الیّ مرجعکم فانبئکم بما کنتم تعملون O[1]

اور اس شخص کی راہ پر چلنا جو میری طرف رجوع ہو پھر تم سب کو میرے پاس آنا ہے پھر میں تم کو جتلا دوں گا جو کچھ تم کرتے تھے۔

اس آیت میں حق تعالیٰ نے اس شخص کے اتباع کا حکم دیا ہے جس کے اندر انابت الی اللہ موجود ہو یعنی جو اللہ کی طرف رجوع ہو دوسری جگہ ارشاد ہے کہ ویھدی الیہ من ینیب یعنی جو شخص اللہ کی طرف متوجہ ہوتا ہے اللہ تعالیٰ اس کو ہدایت دیتا ہے۔ دونوں آیتوں سے ثابت ہوا کہ جس کے اندر انابت الی اللہ موجود ہوتا ہے وہ ہدایت یافتہ ہوتا ہے ظاہر ہے کہ مجتہدین میں بھی انابت الی اللہ پائی جاتی ہے بلکہ یہ صفت مجتہدین میں اوروں سے زیادہ پائی جاتی ہے اس لئے وہ بھی ہدایت یافتہ ہیں لہٰذا جب تمام مجتہدین کا کسی مسئلہ پر اتفاق ہوگا تو اس کا اتباع واجب ہوگا۔

امام ابوبکر جصاص فرماتے ہیں کہ یہ آیت اجماع مسلمین کی صحت پر دلالت کررہی ہے کیونکہ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے ہمیں ان کے اتباع کا حکم دیا ہے اور یہ آیت ویتبع غیر سبیل المؤمنین والی آیت کی طرح ہے[2] یعنی جس طرح ویتبع غیر سبیل المؤمنین سے سبیل مؤمنین کے اتباع کا وجوب ثابت ہوتا ہے اسی

(۱) لقمان: ۱۵
(۲) احکام القرآن ص ۳۵۳ ج ۳

طرح اتبع سبیل من اناب الی سے بھی سبیل مؤمنین منیبین کا واجب الاتباع ہونا ثابت ہوتا ہے۔

شیخ الاسلام ابن تیمیہ نے بھی اس ایت سے حجیت اجماع پر استدلال کیا ہے چنانچہ وہ اس آیت کے تحت لکھتے ہیں کہ امت میں انابت الی اللہ موجود ہے اس لئے سبیل امت کا اتباع واجب ہے[1] حافظ ابن القیم نے بھی مذکورہ آیت سے اجماع صحابہ کی حجیت پر استدلال کیا ہے[2] لیکن اس استدلال کا مدار اس پر ہے کہ من اناب الی سے صرف صحابہ مراد نہ لئے جائیں اس لفظ کے مصداق میں متعدد اقوال ہیں علامہ آلوسی ان اقوال کو نقل کر کے لکھتے ہیں کہ بہت سے حضرات اس سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور مومنین مراد لیتے ہیں اور آیت کے ظاہر سے عموم ہی معلوم ہوتا ہے[3]

حضرت تھانوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اتبع کے مخاطب تو وہ لوگ تھے جو سرے سے اتباع ہی کو ضروری نہیں سمجھتے تھے اور کسی کا اتباع ہی نہیں کرتے تھے اس سے تو ان لوگوں کی اصلاح کی گئی اب رہ گئے وہ لوگ جو اتباع تو کرتے ہیں مگر کوئی معیار صحیح نہیں مقرر کرتے بلکہ ہر کس و ناکس کا اتباع کرنے لگتے ہیں سو آگے ان کی اصلاح کرتے ہیں کہ سبیل من اناب الیّ کا اتباع کرو اندھادھند ہر ایک کا اتباع نہ کرو اور خوبی دیکھئے کہ واتبع من اناب الی نہیں فرمایا کیونکہ اس میں ایہام ہے اس امر کا کہ وہ خود متبوع ہیں اس لئے سبیل کا لفظ اور بڑھایا اور فرمایا واتبع سبیل من اناب الی کہ وہ خود متبوع نہیں ہیں بلکہ ان کے پاس ایک سبیل ہے وہ متبوع ہے، خلاصہ یہ ہے کہ حق تعالیٰ نے توجہ الی اللہ کو معیار بنایا اور توجہ الی اللہ یہ ہے کہ حق تعالیٰ کے احکام کو مانے چنانچہ فرماتے ہیں ویھدی الیہ من ینیب (یعنی جو شخص اللہ کی طرف متوجہ ہوتا ہے اللہ تعالیٰ اس کو ہدایت کرتے ہیں) کہ توجہ الی اللہ ہدایت کو لازم ہے اور ہدایت یہ ہے

(۱) فتاویٰ ابن تیمیہ ص ۱۷۸ ج ۱۹
(۲) اعلام الموقعین ص ۱۳۰ ج ۴
(۳) روح المعانی ص ۸۸ ج ۲۱

کہ افعال درست ہوں پس اس سے معلوم ہو گیا کہ توجہ الی اللہ کے لئے لازم ہے کہ اس کے افعال درست ہوں پس اب من اناب الی سے مراد وہ شخص ہوا جو کہ باعمل ہو اور عمل بدون علم کے ہو نہیں سکتا تو حاصل یہ ہوا کہ اس کا اتباع کرو کہ جو احکام خداوندی کے علم و عمل دونوں کا جامع ہو۔[1]

یہ گیارہ آیتیں ہیں جن سے اعیان امت اور ماہرین قرآن وسنت نے حجیت اجماع پر استدلال کیا ہے جو لوگ قرآن حکیم کے اسلوب اور اس کے طرز بیان سے واقف ہیں انہیں اس استدلال میں کوئی خلجان پیدا نہیں ہو سکتا۔ مذکورہ آیتوں کے علاوہ کچھ اور آیتوں سے بھی حجیت اجماع پر استدلال کیا گیا ہے لیکن اس استدلال میں کچھ خفاء ہے اس لئے ہم نے ان سے تعرض نہیں کیا۔ آگے وہ احادیث نقل کر رہے ہیں جن سے حجیت اجماع پر استدلال کیا گیا ہے۔

''اجماع اور احادیث نبویہ صلی اللہ علیہ وسلم''

حجیت اجماع پر بے غبار استدلال احادیث نبویہ علی صاحبہا الصلاۃ والسلام سے کیا گیا ہے ذخیرۂ حدیث میں حجیت اجماع پر دلالت کرنے والی احادیث کی ایک خاصی تعداد موجود ہے حتی کہ بعض محدثین نے ان احادیث کے معنی متواتر ہونے کا دعوی کیا ہے۔[2] ان احادیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جن واشگاف الفاظ میں اجماع کے التزام کی تاکید کی ہے اور اجماع کی مخالفت کرنے والے کو وعید شدید سنائی ہے اس کا اندازہ ان احادیث کے مطالعہ کے بعد ہوگا اس قسم کی احادیث کی موجودگی میں اجماع کا انکار کسی صحیح العقل اور سلیم الفطرت انسان سے ممکن نہیں کوئی معاند یا مخبوط الحواس ہی اس کا انکار کر سکتا ہے چنانچہ جن لوگوں سے انکار اجماع منقول ہے ان میں

(۱) وعظ اتباع المنیب ص ۴۲

(۲) نقلہ المحقق ابن کثیر فی تفسیرہ ص ۵۱۸ ج ۱، والمحدث الکشمیری فی اکفار الملحدین ص ۱۲۲

سے ایک بھی ایسا نہیں ہے جس کے علم وذہانت پر امت کا اعتماد ہو، بہرحال ذیل میں ہم وہ احادیث تفصیل کے ساتھ درج کر رہے ہیں:

(۱) وعن علی رضی اللہ عنہ قال قلت یا رسول اللہ ان نزل بنا امر لیس فیہ بیان امر ونہی فماتامرنی قال شاوروا فیہ الفقہاء والعابدین ولا تمضوا فیہ رای خاصۃ. رواہ الطبرانی فی الاوسط ورجالہ موثقون من اہل الصحیح۔[1]

حضرت علیؓ فرماتے ہیں کہ میں نے پوچھا یا رسول اللہ! اگر ہمیں کوئی ایسا واقعہ پیش آئے جس کے متعلق (قرآن وسنت میں) کوئی حکم یا ممانعت موجود نہ ہو تو میرے لئے آپ کا کیا حکم ہے؟ آپ نے فرمایا کہ ایسے معاملہ میں تم فقہاء وعابدین سے مشورہ کر لیا کرو اور کسی خاص شخص کی رائے کو نافذ نہ کرو۔

یہ حدیث دلائل اجماع میں بہت اہمیت کی حامل ہے کیونکہ اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے واضح ارشاد فرمایا ہے کہ جس امر میں کوئی نص موجود نہ ہو اس میں صرف فقہاء ومجتہدین کے قول پر عمل کرو انفرادی رائے پر نہ چلو۔ اجماع بھی فقہاء ومجتہدین کا قول ہوتا ہے لہٰذا حدیث کی رو سے اجماع کا اتباع ضروری ٹھہرا۔

یہاں یہ بات بھی قابل غور ہے کہ حدیث میں شاوروا فیہ الفقہاء فرمایا شاوروا فیہ العلماء نہیں فرمایا کیونکہ ایسے معاملات میں نرا علم کافی نہیں بلکہ قرآن وسنت میں مہارت تامہ اور ملکہ کا حاصل ہونا ضروری ہے اور یہ صرف فقہاء ومجتہدین ہی کو حاصل ہوتا ہے پھر الفقہاء کے بعد والعابدین[2] کا لفظ بڑھا کر اس طرف اشارہ کر دیا

(۱) مجمع الزوائد کتاب العلم باب فی الاجماع ص ۱۷۸ ج ۱۔ ورواہ ابو عمر ابن عبد البر باسنادہ فیہ ابراہیم البرقی عن سلیمان بن بدیع وقال ہما لیسا بالقویین ولا ممن یحتج بہ ولا یعول علیہ الخ جامع بیان العلم وفضلہ ص ۵۸ ج ۲

(۲) مجمع الزوائد کا جو نسخہ ہمارے پاس ہے اس میں والعابدین، واو کے ساتھ ہے اگر یہ واؤ زائد ہے کتابت کی غلطی ہے تب تو کوئی اشکال

کہ صرف مجتہد ہونا بھی کافی نہیں بلکہ اس کا عادل اور صالح ہونا بھی ضروری ہے چنانچہ مجتہد فاسق کا اجماع میں اعتبار نہیں کیا جاتا جس کی تفصیل آگے آ رہی ہے۔

یہ حدیث بھی جمہور کے اس قول کی دلیل ہے کہ اجماع میں عوام کا اعتبار نہیں کیا جائے گا کیونکہ جب حدیث کی رو سے عام علماء کی رائے معتبر نہیں ہے تو عوام کی رائے کی کیا حیثیت ہو سکتی ہے؟ کیونکہ ایسے معاملات میں قرآن و سنت کی نصوص کو سامنے رکھ کر فیصلہ کیا جاتا ہے ظاہر ہے کہ یہ کام صرف مجتہدین ہی انجام دے سکتے ہیں۔

(۲) عن ابن عمر رضی اللہ عنہما عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم لن تجتمع امتی علی ضلالۃ فعلیکم بالجماعۃ فان ید اللہ علی الجماعۃ. رواہ الطبرانی بسنادین رجال احدھما ثقات رجال الصحیح خلا مرزوق مولی آل طلحۃ وھو ثقۃ۔[1]

نہیں اس صورت میں العابدین الفقہاء کی صفت ہو گا اور اگر یہ واؤ زائد نہیں ہے بلکہ صحیح ہے تو اس صورت میں العابدین کو الفقہاء کی صفت لفظی تو نہیں کہا جائے گا لیکن معنیً صفت قرار دیا جائے گا یعنی جو الفقہاء کا مصداق ہے وہی العابدین کا بھی مصداق ہے معطوف اور معطوف علیہ میں مفہوم کے اعتبار سے مغائرت کافی ہے اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ حضرت علیؓ کی یہی روایت معجم کبیر میں دوسری سند سے بھی مروی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں کہ قال علی یا رسول اللہ ارأیت ان عرض لنا امر لم ینزل فیہ قرآن ولم تمض فیہ سنۃ منک قال تجعلونہ شوری بین العابدین من المؤمنین ولا تقضونہ برأی خاصۃ (وفیہ عبداللہ بن کیسان وھو منکر الحدیث، مجمع با بالقیاس ص ۱۸۰ ج ۱) ابن عبدالبر نے بھی جامع بیان العلوم وفضلہ میں یہی الفاظ نقل کئے ہیں اس میں الفقہاء کا لفظ نہیں ہے صرف العابدین کا لفظ ہے ظاہر ہے کہ یہاں العابدین سے فقہاء ہی مراد ہیں غیر فقہاء مراد نہیں ہوسکتے، بہرحال الفقہاء اور العابدین سے مجتہدین مراد ہیں۔

(۱) مجمع الزوائد کتاب الخلافۃ ص ۲۱۸ ج ۵۔ قال الحافظ ابن حجر: مرزوق

حاکم نے المستدرک علی الصحیحین میں حجیت اجماع پر نو احادیث سے استدلال کیا ہے ان میں سے ایک ابن عمرؓ کی مذکورہ روایت بھی ہے حاکم نے اس روایت کی سات طرق سے تخریج کی ہے لیکن ان ساتوں طرق کا مدار معتمر بن سلیمان راوی پر ہے جن کی روایت میں شدید اضطراب واقع ہو رہا ہے چنانچہ حاکم ان ساتوں طرق کی تخریج کر کے فرماتے ہیں کہ اس حدیث کے اسناد میں معتمر بن سلیمان پر اختلاف ہوا ہے اور وہ ساتوں طرق میں حدیث کے رکن ہیں ہم ان تمام طرق کو خطاء پر محمول نہیں کر سکتے کیونکہ معتمر بن سلیمان ائمہ حدیث میں سے ہیں اور یہ حدیث ایسی اسانید سے مروی ہے کہ ان جیسی اسانید سے حدیث صحیح قرار پاتی لامحالہ اس حدیث کی کوئی اصل ضرور ہوگی حافظ ذہبی نے حاکم کی مذکورہ تقریر پر سکوت کیا ہے[1]۔

آگے حاکم نے ابن عمرؓ کی مذکورہ روایت کے دو شاہد بھی پیش کئے ہیں ایک حضرت ابن عباس کی روایت اور دوسرے حضرت انس کی روایت اگرچہ حاکم نے ان شواہد کے بارے میں یہ کہا ہے کہ ان کی ہم نہ توثیق کرتے ہیں اور نہ تضعیف تاہم ابن عباس کی روایت کے متعلق ان کا رجحان صحت کی طرف معلوم ہوتا ہے۔ البتہ حضرت انس کی روایت کی تضعیف کی ہے ان دونوں روایات کی تخریج ہم آگے کریں گے۔

حاکم نے ابن عمرؓ کی مذکورہ روایت پر جو تبصرہ کیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ اگرچہ اس روایت کی سند میں اضطراب ہے لیکن اس اضطراب کی بنیاد پر اسے ضعیف قرار

ابوبکر الباہلی البصری مولی طلحۃ ابن عبدالرحمن، قال ابوزرعۃ: ثقۃ، وذکرہ ابن حبان فی الثقات (تہذیب التہذیب ص ۸۷ ج ۱۰) ولفظہ ان اللہ لا یجمع امتی او قال امۃ محمد علی ضلالۃ وید اللہ علی الجماعۃ ومن شذ شذ الی النار، ھذا حدیث غریب من ھذا الوجہ الخ ص ۳۹ ج ۲ ابواب الفتن۔

(۱) المستدرک کتاب العلم ص ۱۱۶ ج ۱

(۲) حافظ ذہبی معتمر بن سلیمان کے متعلق لکھتے ہیں کہ: احد الثقات الاعلام، قال ابن خراش: صدوق یخطئ من حفظہ واذا حدث من کتابہ فھو ثقۃ قلت: ھو ثقۃ مطلقاً، میزان الاعتدال ص ۱۴۲ ج ۴)

نہیں دیا جاسکتا کیونکہ اس کے بعض طرق میں صحت کی علامت پائی جاتی ہے پھر اس کے شواہد بھی موجود ہیں اور ایک شاہد صحیح بھی ہے گویا حاکم کا میلان اس کی صحت کی طرف ہے۔

لیکن یہ ساری قیل وقال صرف حاکم کی روایت تک ہے ورنہ طبرانی کی جو روایت ہم نے مجمع الزوائد کے حوالہ سے اوپر درج کی ہے وہ بالکل بے غبار ہے کیونکہ اس کے تمام رواۃ ثقہ ہیں اور اس میں کوئی اضطراب بھی نہیں ہے اس لئے اس میں کسی قیل وقال کی گنجائش باقی نہیں رہتی۔ لہٰذا امام نووی کا یہ کہنا کہ لا تجتمع امتی علی ضلالۃ والی حدیث ضعیف ہے۔[1] علی الاطلاق صحیح نہیں، ہاں اس کے بعض طرق کے اعتبار سے اسے ضعیف کہا جاسکتا ہے لیکن طبرانی کی روایت کے اعتبار سے یہ قول صحیح نہیں ممکن ہے کہ امام نووی کو طبرانی کی روایت کا علم نہ ہو۔[2]

اور اگر بالفرض یہ روایت ضعیف ہی ہو تب بھی تعدد طرق کی وجہ سے حسن لغیرہ ہونے کی بنا پر قابل احتجاج ہے علاوہ ازیں اسے تلقی بالقبول حاصل ہے اور تلقی بالقبول سے حدیث ضعیف بھی صحیح قرار پاتی ہے جیسا کہ کتب اصول حدیث میں اس کی صراحت موجود ہے۔[3] ان سب باتوں کا اگر لحاظ رکھا جائے تو ضعف کا تدارک ہوسکتا ہے لہٰذا صرف سند کی وجہ سے کسی حدیث کو ضعیف اور ناقابل احتجاج قرار نہیں دیا جاسکتا۔

بہرکیف ابن عمرؓ کی مذکورہ روایت حجیت اجماع کے دلائل میں قوی ترین دلیل ہے

(۱) شرح مسلم ص ۱۴۳ ج ۲

(۲) علامہ ہیثمی نے صرف طبرانی کا حوالہ دیا ہے لیکن یہ نہیں بتایا کہ یہ روایت طبرانی کی معاجم ثلاثہ میں سے کس میں ہے البتہ صاحب جمع الفوائد نے صراحت کردی ہے کہ یہ معجم کبیر کی روایت ہے (جمع الفوائد کتاب الخلافۃ ص ۵۵۸ ج ۱)

(۳) الاجوبۃ الفاضلۃ ص ۲۲۸، وقواعد فی علوم الحدیث ص ۳۹

اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نہایت وثوق اور تاکید کے ساتھ اعلان فرمایا ہے کہ آپ کی امت ہرگز گمراہی پر متفق نہیں ہوسکتی۔ چونکہ لفظ ضلالۃ نکرہ ہے اور لن نفی کے تحت ہے اس لئے عموم کا فائدہ دے رہا ہے اب حدیث کا مطلب یہ ہوا کہ میری امت کسی قسم کی گمراہی پر متفق نہیں ہوسکتی لہٰذا جس امر پر امت کا اجماع ہوگا وہ حق ہوگا اور حق کا اتباع شرعاً عقلاً اور فطرۃً واجب ہے اس سے اجماع کا حجت اور واجب الاتباع ہونا ثابت ہوا اور ساتھ ہی اجماع کا معصوم ہونا بھی معلوم ہوا کیونکہ نبی معصوم نے اس کی عصمت کی شہادت دی ہے اجماع کی حجیت درحقیقت معصوم عن الخطاء ہونے کی وجہ سے ہے امام نووی اپنے شیخ حافظ ابوعمرو بن الصلاح سے نقل کرتے ہیں کہ الامۃ فی اجماعھا معصومۃ من الخطاء[1] یعنی امت اجماع میں خطاء سے معصوم ہوا کرتی ہے۔

ابن عمر کی مذکورہ روایت بحوالہ ترمذی مشکوٰۃ میں بھی موجود ہے اس کے تحت ملا علی قاری فرماتے ہیں کہ یہ حدیث اس بات پر دلالت کررہی ہے کہ مسلمانوں کا اجماع حق ہے اور اجماع سے علماء کا اجماع مراد ہے عوام کے اجماع کا کوئی اعتبار نہیں کیونکہ وہ علم کی بنیاد پر نہیں ہوتا۔[2]

(۳) وعن ابن عباس رضی اللہ عنھما قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یجمع اللہ امتی علی ضلالۃ ابدا وید اللہ علی الجماعۃ. رواہ الحاکم من روایۃ ابراھیم بن میمون العدنی وقال فابراھیم ابن میمون العدنی ھذا قد عدلہ عبدالرزاق واثنی علیہ وعبدالرزاق امام اھل الیمن وتعدیلہ حجۃ وبمثلہ قال الذھبی.[3]

حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے روایت ہے کہ سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم نے

(۱) مقدمۃ صحیح مسلم ص ۱۴

(۲) مرقات ص ۲۴۹ ج ۱

(۳) (مستدرک کتاب العلم ص ۱۱۶ ج ۱

فرمایا کہ اللہ تعالیٰ میری امت کو کسی بھی گمراہی پر جمع نہیں کرے گا اور اللہ کا ہاتھ (نصر) جماعت مسلمین پر ہے۔

(۴) عن یسیر قال لقیت أبا مسعود رضی اللہ عنہ حین قتل علیؓ فتبعتہ فقلت لہ انشدک اللہ ماسمعت من النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی الفتن فقال انا لانکتم شیئا علیک بتقوی اللہ والجماعۃ وایاک والفرقۃ فانھا ھی الضلالۃ وان اللہ لم یکن لیجمع امۃ محمد صلی اللہ علیہ وسلم علی ضلالۃ، رواہ کلہ الطبرانی ورجال ھذہ الطریقۃ الثانیۃ ثقات۔[۱]

یسیر بن عمرو کہتے ہیں کہ جب حضرت علیؓ شہید کردئے گئے تو میں نے حضرت ابو مسعودؓ سے ملاقات کی اور ان کے پیچھے ہولیا میں نے ان سے کہا کہ میں آپ کو اللہ کی قسم دلاتا ہوں آپ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے فتنوں کے بارے میں کیا کچھ سنا ہے تو انہوں نے کہا کہ ہم کچھ نہیں چھپاتے تم اللہ کے تقویٰ اور جماعت مسلمین کو لازم پکڑو اور افتراق سے بچو کیونکہ گمراہی یہی ہے اور اللہ تعالیٰ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی امت کو کسی قسم کی گمراہی پر جمع نہیں کرے گا۔

یہ روایت دو طریق سے مروی ہے اور دونوں طرق کا مدار یسیر بن عمرو پر ہے پہلے طریق میں حضرت عثمانؓ کی شہادت کا ذکر ہے اور دوسرے طریق میں حضرت علیؓ کی شہادت کا بیان ہے علامہ ہیثمی نے پہلے طریق کو ضعیف اور دوسرے طریق کو صحیح قرار دیا اس لئے ہم نے صرف دوسرے طریق کی تخریج کی ہے۔ حضرت ابو مسعود انصاریؓ کی یہ روایت بطریق ابی الشعثاء حاکم نے بھی روایت کی ہے اور اسے علی شرط مسلم کہا ہے اور ذہبی نے بھی علی شرط مسلم قرار دیا ہے۔[۲]

(۱) مجمع الزوائد کتاب الخلافۃ باب لزوم الجماعۃ ص ۱۲۹ ج ۵

(۲) مستدرک کتاب الفتن ص ۵۰۶ ج ۴۔ قلت وکذا رواہ الی کم نفسہ باختلاف یسیر من روایۃ بشیر بن عمرو (بدل یسیر بن عمرو) عن ابی مسعود،

(۵) عن قدامۃ بن عبداللہ بن عمار الکلابی رضی اللہ عنہ قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول علیکم باتقاء اللہ والجماعۃ فان اللہ تعالیٰ لا یجمع ھذہ الامۃ علی الضلالۃ وعلیکم بالصبر حتی یستریح بر او یستراح من فاجر. رواہ الحاکم وقال ھذا حدیث لم نکتب بھذا الاسناد الاحدیثا واحدا، وسکت عنہ الذھبی۔[۱]

حضرت قدامۃ بن عبداللہ بن عمار الکلابیؓ سے روایت ہے کہ میں نے سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ تم اللہ کے تقویٰ اور جماعت مسلمین کو لازم پکڑو کیونکہ اللہ تعالیٰ اس امت کو گمراہی پر جمع نہیں کرے گا اور تم صبر کو لازم پکڑو یہاں تک کہ نیک آدمی کو راحت ملے یا فاجر سے جان چھوٹے۔

(۶) وعن ابی ذر رضی اللہ عنہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ قال اثنان خیر من واحد وثلاثۃ خیر من اثنین واربعۃ خیر من ثلاثۃ علیکم بالجماعۃ فان اللہ عز وجل لم یکن لیجمع امتی الا علی ھدی. رواہ احمد وفیہ البختری بن عبید بن سلیمان وھو ضعیف۔[۲]

حضرت ابو ہریرہؓ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں آپ نے فرمایا کہ دو ایک سے بہتر ہیں اور تین دو سے بہتر ہیں اور چار تین سے بہتر ہیں تو تم

وقال ہذا حدیث صحیح علی شرط الشیخین ولم یخرجھا وقد کتبناہ باسناد عجیب عال، واقرہ علیہ الذھبی، مستدرک ص ۵۵۲ ج ۴۔

(۱) مستدرک کتاب الفتن ص ۵۰۷ ج ۴

(۲) مجمع الزوائد باب فی الاجماع ص ۱۷۷ ج ۱۔ بظاہر علامہ ہیثمی کا رجحان اس روایت کے ضعف کی طرف ہے کیونکہ اس روایت کا ایک راوی بختری بن عبید ضعیف ہے لیکن علامہ سیوطی نے جمع الجوامع کے دیباچہ میں صراحت کی ہے کہ مسند احمد کی کوئی روایت مقبول کے درجہ سے گری ہوئی نہیں ہے ان کے الفاظ یہ ہیں وکل ما فی مسند احمد فھو مقبول فان الضعیف الذی فیہ یقرب من الحسن الخ کنز العمال ص ۳ ج ۲

جماعت کو لازم پکڑو کیونکہ اللہ عزوجل میری امت کو سوائے ہدایت کے اور کسی چیز پر جمع نہیں کرے گا۔

(۷) وعن انس بن مالک رضی اللہ عنہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ سال ربہ اربعا سال ربہ ان لا یموت جوعا فاعطی ذلک وسال ربہ ان لا یجتمعوا علی ضلالۃ فاعطی ذلک. الحدیث بطولہ اخرجہ الحاکم من روایۃ مبارک بن سحیم وقال اما مبارک بن سحیم فانہ ممن لا یمشی فی مثل ھذا الکتاب لکنی ذکرتہ اضطرارا۔[1]

حضرت انس بن مالک حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے رب سے چار چیزوں کے متعلق سوال کیا ہے ایک سوال اپنے رب سے یہ کیا کہ بھوک کی حالت میں موت نہ آجائے، یہ قبول کرلیا گیا دوسرا سوال اپنے رب سے یہ کیا کہ آپ کی امت کسی گمراہی پر جمع نہ ہو، اسے بھی منظور کرلیا گیا...... پوری حدیث کی حاکم نے تخریج کی ہے۔

(۸) عن ابی مالک الاشعری رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان اللہ اجارکم من ثلاث خلال ان لا یدعو علیکم نبیکم فتھلکوا جمیعا وان لا یظھر اھل الباطل علی اھل الحق وان لا تجتمعوا علی ضلالۃ. رواہ ابوداؤد.[2]

(۱) مستدرک العلم ص ۱۱۷، مبارک بن سحیم کو حاکم کے علاوہ امام احمد امام ابوزرعہ امام ابوحاتم امام بخاری امام نسائی اور ابن حبان نے بھی ضعیف قرار دیا ہے بلکہ ابن عبدالبر نے ان کے ضعیف ہونے پر اجماع نقل کیا ہے - تہذیب التہذیب ص ۲۷ ج ۱۰

(۲) سنن ابوداؤد کتاب الفتن ص ۲۲۸ ج ۲ - امام ابوداؤد نے اس پر سکوت کیا لیکن سیوطی کی الجامع الصغیر میں اس پر ضعف کی علامت لگی ہوئی ہے لیکن علامہ مناوی جامع صغیری کی شرح میں اس حدیث کی سند پر بحث کرتے ہوئے حافظ ابن حجر سے نقل کرتے ہیں کہ اس کی سند

حضرت ابومالک اشعریؓ فرماتے ہیں کہ سرکار دوعالم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بے شک اللہ تعالیٰ نے تم لوگوں کو تین چیزوں سے بچالیا ہے؛ ایک یہ کہ تمہارے نبی تمہارے لئے بددعا نہیں کریں گے جس سے تم سب ہلاک ہوجاؤ، دوسرے یہ کہ اہل باطل اہل حق پر غلبہ نہیں حاصل کرسکیں گے، تیسرے یہ کہ تم سب گمراہی پر جمع نہیں ہوگے۔

(۹) وعن ابی بصرۃ الغفاری رضی اللہ عنہ صاحب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال سالت ربی عز وجل أربعا فاعطانی ثلاثا ومنعنی واحدۃ، سالت اللہ عز وجل ان لا تجتمع امتی علی ضلالۃ فاعطانیھا، الحدیث. رواہ احمد والطبرانی وفیہ روالم یسم.[1]

حضرت ابوبصرہ غفاریؓ روایت کرتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں نے اللہ پاک سے چار چیزیں مانگی تھیں تین چیزیں مجھے دی ہیں اور ایک چیز نہیں دی، میں نے اللہ سے مانگا تھا کہ میری امت کسی گمراہی پر جمع نہ ہو، یہ چیز مجھے مل گئی۔(الحدیث)

میں انقطاع ہے اور اس کے متعدد طرق ہیں لیکن کوئی طریق صحیح نہیں حافظ ہی نے دوسری جگہ فرمایا کہ اس کی سند حسن ہے اس لئے کہ یہ روایت ابن عیاش عن الشامیین کے طریق سے مروی ہے اور یہ طریق مقبول ہے اور مسند احمد میں اس کا ایک شاہد بھی ہے اور اس کے رجال ثقہ ہیں لیکن اس میں ایک راوی ایسا ہے جس کا نام نہیں لیا گیا۔ فیض القدیر ص ۲۰۰ ج ۲۔ امام ابوداؤد نے چونکہ اس روایت پر سکوت کیا اس لئے بعض حضرات نے اسے صحت کی علامت قرار دیا ہے لیکن امام ابوداؤد کے سکوت کو علی الاطلاق صحت یا حسن پر محمول کرنا صحیح نہیں اس مسئلہ پر شیخ عبدالفتاح ابوغدہ نے (قواعد فی علوم الحدیث) کے حاشیہ میں سیر حاصل بحث کی ہے تفصیل کے لئے دیکھئے از ص ۵۳ تا ۵۵۔

(۱) مجمع الزوائد کتاب الفتن ص ۲۲۲ ج ۷

(۱۰) وعن انس بن مالک رضی الله عنه یقول سمعت رسول الله صلی الله علیه وسلم یقول ان امتی لا تجتمع علی ضلالة فاذا رأیتم اختلافا فعلیکم بالسواد الاعظم. رواه ابن ماجه.[1]

حضرت انس بن مالکؓ فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ میری امت کسی گمراہی پر جمع نہیں ہوگی جب تم (امت میں) کوئی اختلاف دیکھو تو سواد اعظم کی پیروی کرو۔

یہ حدیث سیوطی کی الجامع الصغیر میں بھی موجود ہے اور اس پر صحیح کی علامت لگی ہوئی ہے[2] لیکن علامہ مناوی حافظ ابن حجر سے نقل کرتے ہیں کہ یہ روایت معاذ بن رفاعہ کے متفردات میں سے ہے جو ابو خلف سے روایت کرتے ہیں اور معاذ صدوق ہے اور اس میں لین ہے اور اس کا شیخ ضعیف ہے۔[3]

لیکن ابن عمرؓ کی وہ روایت جسے ہم نے پیچھے نقل کیا ہے اور جس کی حاکم نے مستدرک میں سات طرق سے تخریج کی ہے ان سات طرق میں سے تین طرق میں فاتبعوا السواد الاعظم کا لفظ موجود ہے ایک طریق کے الفاظ یہ ہیں۔

عن ابن عمرؓ قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم لا یجمع الله هذه الامة علی الضلالة ابدا وقال ید الله علی الجماعة فاتبعوا السواد الاعظم من شذ شذ فی النار. قال الحاکم خالد بن یزید القرنی هذا شیخ قدیم للبغدادیین ولو حفظ هذ الحدیث لحکمنا له بالحکنا له بالصحة.[4]

حضرت عبداللہ بن عمرؓ فرماتے ہیں کہ سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ

(۱) ابن ماجه ابواب الفتن ص ۲۸۳
(۲) الجامع الصغیر ص ۸۷
(۳) فیض القدیر ص ۲۳۱ ج ۲
(۴) مستدرک کتاب العلم ص ۱۱۵ ج ۱

اللہ تعالیٰ اس امت کو کبھی کسی گمراہی پر جمع نہیں کرے گا اور فرمایا کہ اللہ کا ہاتھ جماعت پر ہے تم لوگ سواد اعظم کا اتباع کرو جو علیحدگی اختیار کرے گا اسے جہنم میں ڈال دیا جائے گا۔

(۱۱) وعن ابی امامة رضی الله عنه قال سمعت رسول الله صلی الله علیه وسلم یقول تفرقت بنو اسرائیل علی احدی وسبعین فرقة وتفرقت النصاری علی اثنتین وسبعین فرقة وامتی تزید علیهم فرقة کلهم فی النار الا السواد الاعظم. رواه الطبرانی فی الاوسط والکبیر بنحو وفیه ابو غالب وثقه ابن معین وغیره، وبقیة رجال الاوسط ثقات وکذلک احدی اسنادی الکبیر.[1]

حضرت ابو امامہؓ فرماتے ہیں کہ میں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ بنی اسرائیل اکہتر فرقے میں بٹ گئے تھے اور نصاری بہتر فرقے میں اور میری امت میں ایک فرقہ زیادہ ہوگا (یعنی تہتر فرقے ہوں گے) تمام فرقے جہنم میں جائیں گے سوائے سواد اعظم کے۔

وفی روایة عنه: علیکم بالسواد الاعظم قال فقال رجل ما السواد الاعظم؟ فنادی ابو امامة هذه الآیة التی فی سورة النور (فان تولوا فانما علیه ما حمل وعلیکم ما حملتم) رواه عبدالله بن احمد والبزار والطبرانی ورجالهم ثقات.[2]

حضرت ابو امامہ ہی کی ایک روایت میں ہے کہ تم لوگ سواد اعظم کی پیروی کرو ایک شخص نے سوال کیا کہ سواد اعظم کیا ہے؟ تو ابو امامہؓ نے بلند آواز سے یہی آیت پڑھی جو سورۂ نور میں ہے (فان تولوا الخ)

(۱) مجمع الزوائد باب افتراق الامم ص ۲۵۸ ج ۷
(۲) مجمع الزوائد باب لزوم الجماعة ص ۲۱۷ ج ۵

وفی روایة عنه: وتختلف هذه الامة علی ثلاثة وسبعین فرقة اثنتان وسبعون فرقة فی النار وواحدة فی الجنة فقلنا انعتهم لنا قال السواد الاعظم. رواه الطبرانی ورجاله ثقات، ورواه ابن ماجة والترمذی باختصار۔[1]

انہی کی ایک روایت میں اس طرح آیا ہے کہ یہ امت تہتر فرقوں میں بٹ جائے گی بہتر فرقے جہنم میں ہوں گے اور ایک فرقہ جنت میں ہوگا تو ہم نے کہا کہ ہمیں ان کے اوصاف بتائیں تو انہوں نے فرمایا کہ وہ سواد اعظم ہے۔

سواد اعظم کون ہے؟

حضرت انس، حضرت ابن عمر اور حضرت ابوامامہ رضی اللہ عنہم کی مسطورہ روایات میں اختلاف امت کے وقت سواد اعظم کے اتباع کا حکم دیا گیا ہے لیکن سوال یہ ہے کہ سواد اعظم سے کون سا فرقہ یا جماعت مراد ہے جس کا اتباع ضروری ہے اس سلسلہ میں علماء کے متعدد اقوال ہیں بعض حضرات نے اس سے مطلقاً مسلمانوں کی اکثریت مراد لی ہے[2] لیکن یہ بات دل کو نہیں لگتی کیونکہ مسلمانوں کی اکثریت (خصوصاً موجودہ دور میں) ان پڑھ اور اسلامی احکام سے ناواقف ہے لہٰذا ایسی اکثریت کا اتباع مراد نہیں ہوسکتا کیونکہ یہ عقل ونقل دونوں کے خلاف ہے غالباً اسی لئے حضرت تھانوی رحمہ اللہ نے سواد اعظم سے خیر القرون کی اکثریت مراد لی ہے[3] کیونکہ خیر القرون مشہود لہا بالخیر ہونے کی بناء پر اس میں جہلاء کی اکثریت کا زیادہ امکان نہ تھا اس وقت کی لونڈیاں

(۱) مجمع الزوائد باب منه فی الخوارج ص ۲۳۴ ج ۶ ۔ قلت وروی ایضا عن عبداللہ بن ابی اوفی موقوفا فی حدیث طویل: علیک بالسواد الاعظم۔ قال الهیثمی بعد سرده بطوله: رواه الطبرانی واحمد ورجال احمد ثقات۔ مجمع الزوائد ص ۲۳۲ ج ۶

(۲) کذا فی المرقاة ص ۲۵۰ ج ۱

(۳) مجالس حکیم الامت ص ۲۱۶

بھی دینی معلومات رکھتی تھیں۔ ملا علی قاری نے مشکوٰۃ کی شرح میں اور بھی متعدد اقوال نقل کیے ہیں ہمارے نزدیک ان تمام اقوال میں وہی قول راجح ہے جو انہوں نے اخیر میں نقل کیا ہے چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ،

وقیل کل عالم عامل بالکتاب والسنة فی الازهار اتبعوا السواد الاعظم یدل علی ان اعاظم الناس العلماء وان قل عددهم ولم یقل الاکثر لان العوام والجهال اکثر عددا۔[1]

بعض حضرات نے فرمایا کہ سواد اعظم سے مراد وہ عالم ہے جو کتاب وسنت کا علم رکھتا ہو اور ان پر عمل پیرا ہو ازہار میں لکھا ہے کہ اتبعوا السواد الاعظم کا لفظ اس بات پر دلالت کررہا ہے کہ لوگوں میں اعظم علماء ہی ہیں اگرچہ ان کی تعداد کم ہو حدیث میں الاکثر نہیں فرمایا کیونکہ عوام اور جہلاء کی تعداد زیادہ ہے۔

اس قول میں ایک اہم نکتہ کی طرف اشارہ کیا ہے کہ حدیث میں اتبعوا السواد الاعظم فرمایا اتبعوا السواد الاکثر نہیں فرمایا اگر عوام کی اکثریت مراد ہوتی تو الاعظم کی جگہ الاکثر فرماتے اعظم میں کیفیت کا ذکر ہوتا ہے اور اکثر میں کمیت کا۔ شریعت میں اعتبار کیفیت کا ہوتا ہے نہ کہ کمیت کا، یہی وجہ ہے کہ شریعت نے ہر جگہ معاملہ کا مدار اہل حل وعقد پر رکھا ہے لوگوں کی قلت وکثرت پر نہیں رکھا، حاصل یہ کہ سواد اعظم سے اہل حل وعقد کی اکثریت مراد ہے اور اہل حل وعقد علماء وفقہاء ہی ہیں (اس کی مزید تفصیل آگے علامہ شاطبی کے کلام میں آئے گی) تقریباً یہی بات شیخ عبدالحق محدث دہلوی نے بھی کہی ہے چنانچہ وہ شرح مشکوٰۃ میں اس حدیث کے تحت فرماتے ہیں کہ،

المراد الحث علی اتباع ما علیه الاکثر من علماء المسلین۔[2]

(۱) مرقاۃ حوالہ بالا

(۲) لمعات لتنقیح ص ۲۳۸ ج ۱

حدیث کا مقصد علماء مسلمین کی اکثریت کے اتباع کی ترغیب دینا ہے۔

گویا حدیث کا مطلب یہ ہوا کہ جب امت میں اختلاف ہو تو جس طرف علماء کی اکثریت ہو تم بھی اسی طرف رہو اور اس اکثریت کا اتباع کرو۔

لیکن سواد اعظم کی تحقیق وتعیین میں مذکورہ تمام اقوال قیاسات اور عقلی تاویلات ہیں ان میں سے کوئی قول کسی نص یا اثر کی طرف منسوب نہیں ہے گو ان سب کو باطل نہیں کہہ سکتے تاہم کسی حدیث کے مفہوم کی تعیین وتحقیق میں حدیث ہی کی طرف رجوع کرنا چاہئے اگر حدیث کے کسی طریق میں یا کسی دوسری حدیث میں اس کے مصداق کی صراحت مل جائے تو اسی پر ہی اعتماد ہونا چاہئے چنانچہ جہاں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سواد اعظم کے اتباع کا حکم دیا ہے وہاں آپ سے سواد اعظم کا مصداق بھی منقول ہے وہ روایت درج ذیل ہے۔

(۱۲) وعن أبی الدرداء وأبی أمامة وواثلة ابن الأسقع وأنس بن مالک رضی اللہ عنهم قالوا خرج رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم یوما علینا ونحن نتماری فی شئ من امر الدین فغضب غضبا شدید الم یغضب مثله (الی ان قال) ذروا المراء فان اول ما نهانی عنه ربی بعد عبادة الأوثان المراء فان بنی اسرائیل افترقوا علی احدی وسبعین فرقة والنصاری علی اثنتین وسبعین فرقة کلهم علی الضلالة إلا السواد الاعظم قالوا یا رسول اللہ من السواد الاعظم؟ قال من کان علی ما انا علیه وأصحابی من لم یمار فی دین اللہ ومن لم یکفر احدا من اهل التوحید بذنب غفرله (الحدیث) رواه الطبرانی وفیه کثیر بن مروان وهو ضعیف جدا۔[1]

حضرت ابوالدرداء، ابوامامہ، واثلہ بن الاسقع اور انس بن مالک رضی اللہ عنہم سے

(۱) مجمع الزوائد کتاب الفتن باب افتراق الامم ص ۲۵۹ ج ۷

روایت ہے کہ ایک دن سرکار دوعالم صلی اللہ علیہ وسلم ہماری طرف تشریف لائے اور ہم دین کے کسی معاملہ میں جھگڑ رہے تھے اس پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم شدید ناراض ہوئے اس طرح کبھی ناراض نہ ہوئے تھے (یہاں تک فرمایا کہ) تم لوگ لڑائی جھگڑے کو چھوڑو کیونکہ میرے رب نے بتوں کی عبادت سے روکنے کے بعد مجھے سب سے پہلے جس چیز سے روکا ہے وہ لڑائی جھگڑا ہے کیونکہ بنی اسرائیل کے اکہتر فرقے ہوئے اور نصاری کے بہتر فرقے، یہ تمام فرقے گمراہی پر ہیں سوائے سواد اعظم کے، صحابہ نے عرض کیا یا رسول اللہ! سواد اعظم کون ہے؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ وہ شخص جو اس (اعتقاد اور قول وفعل) پر ہے جس پر میں اور میرے صحابہ ہیں جو اللہ کے دین میں جھگڑتا نہیں اور وہ شخص جو اہل توحید میں سے کسی کو کافر نہیں کہتا ایسے گناہ پر جو بخش دیا گیا ہو۔

یہ روایت اگرچہ ضعیف ہے لیکن پھر بھی عقلی تاویلات پر بہرحال مقدم ہے اس روایت نے سواد اعظم کا مصداق متعین کر دیا کہ اس سے مراد وہ لوگ ہیں جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کے طریق پر ہوں، اس روایت کے تمام طرق کو سامنے رکھنے سے حاصل یہ نکلتا ہے کہ جب امت میں اختلاف ہو تو تم ان لوگوں کا اتباع کرو جو میرے اور میرے صحابہ کے طریقہ پر ہوں، تو جس مسئلہ پر اجماع منعقد ہوتا ہے اس میں سواد اعظم بھی ہوتا ہے لہٰذا مذکورہ روایت کی رو سے اس کا اتباع بھی ضروری ہوگا۔

مذکورہ روایت سے دین کا ایک اہم اصول بھی معلوم ہوا کہ جب بھی امت میں اختلاف پیدا ہو اور امت کئی فرقوں میں بٹ جائے تو اس فرقہ کا اتباع لازم ہوگا جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہ کے طریق پر ہو۔ آپ کے اور آپ کے صحابہ کے طریق کی تفصیل سے سنت وسیرت کی کتابیں بھری پڑی ہیں اس میں کسی قسم

(۱) التوبہ: ۱۲۲

(۲) التوضیح ص ۵۳۳

کا ابہام نہیں ہے علماء امت نے عقائد سے لے کر عبادات و معاملات تک ہر مسئلہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہ کا طریق واضح طور پر بیان کر دیا ہے اب اس طریق کو معلوم کرنے میں کوئی دقت باقی نہیں رہی یہ آسانی سے معلوم کیا جاسکتا ہے کہ کونسا فرقہ آنحضرت اور آپ کے صحابہ کے طریق پر ہے اور کون سا فرقہ اس طریق سے ہٹا ہوا ہے۔ اگر اس اصول کو اپنایا جائے تو بہت سے مسائل خود بخود حل ہو جائیں گے اور بہت سے فرقے خود بخود مٹ جائیں گے۔ لیکن عوام تو عوام یہاں تو خواص نے بھی اس اصول کو نظر انداز کر دیا اور اپنایا اپنے فرقے کا تراشیدہ اصول کو رہنما بنایا جس سے مسائل سلجھنے کی بجائے اور الجھ گئے اور فساد و بگاڑ کا ختم نہ ہونے والا سلسلہ شروع ہوا۔ فالی اللہ المشتکی۔

(۱۳) وعن عوف بن مالکؓ قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم افترقت اليهود على احدى وسبعين فرقة فواحدة فى الجنة وسبعون فى النار وافترقت النصارى على ثنتين وسبعين فرقة فاحدى وسبعون فى النار وواحدة فى الجنة والذى نفس محمد بيده لتفترقن امتى على ثلاث وسبعين فرقة فواحدة فى الجنة وثنتان وسبعون فى النار قيل يا رسول الله من هم؟ قال الجماعة. رواه ابن ماجة باسناد صحيح[1]

حضرت عوف بن مالکؓ سے روایت ہے کہ سرور کونین صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہود اکہتر فرقوں میں بٹ گئے تھے ان میں سے ایک فرقہ جنتی باقی ستر جہنمی ہیں اور نصاریٰ بہتر فرقوں میں تقسیم ہو گئے تھے جن میں سے اکہتر فرقے جہنمی اور ایک فرقہ جنتی ہے اور اس ذات کی قسم جس کے قبضہ میں محمد کی جان ہے میری امت ضرور تہتر فرقوں میں بٹ جائے گی ان میں سے ایک فرقہ جنتی اور بہتر فرقے جہنمی ہوں گے عرض کیا گیا یا رسول اللہ جنتی فرقہ کون لوگ ہوں گے؟ آپ نے فرمایا جماعت مسلمین۔

(۱) ابواب الفتن باب افتراق الامم ص ۲۹۶

(۱۴) وعن معاوية بن أبى سفيان رضى الله عنهما قال قال النبى صلى الله عليه وسلم ان أهل الكتاب تفرقوا فى دينهم على ثنتين وسبعين ملة وتفترق هذه الامة على ثلاث وسبعين كلها فى النار إلا واحدة وهى الجماعة. رواه الحاكم وصححه واقره عليه الذهبى.[1]

حضرت معاویہ بن ابی سفیانؓ روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اہل کتاب اپنے دین کے معاملہ میں بہتر فرقوں میں بٹ گئے تھے اور یہ امت تہتر فرقوں میں بٹ جائے گی اور تمام فرقے جہنم میں جائیں گے سوائے ایک فرقہ کے اور وہ جماعت مسلمین ہے۔

(۱۵) وعن انس بن مالک رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان بنى اسرائيل افترقت على احدى وسبعين فرقة وان امتى ستفترق على ثنتين وسبعين فرقة كلها فى النار إلا واحدة وهى الجماعة. رواه ابن ماجه.[2]

حضرت انس بن مالکؓ سے روایت ہے کہ سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بنی اسرائیل اکہتر فرقوں میں بٹ گئے تھے اور میری امت بہتر فرقوں میں بٹ جائے گی ایک فرقہ کے علاوہ باقی سب فرقے جہنم میں ہوں گے وہ ایک فرقہ جماعت

(۱) مستدرک حاکم کتاب العلم ص ۱۲۸ ج ۱۔ ابوداؤد کتاب السنۃ ص ۲۷۵ ج ۲

(۲) ابن ماجہ ابواب الفتن باب افتراق الامم ۲۹۶ وفی، اسنادہ ابوعمرو عبدالرحمن بن یزید ذکرہ ابن حبان فی الضعفاء، کذا فی تہذیب التہذیب ص ۲۸۴ ج ۱۲ ورواہ ابویعلی عن انس اطول من ہذا من طریق یزید الرقاشی، قال الہیثمی ویزید الرقاشی ضعفہ الجمہور وفیہ توثیق لین وبقیۃ رجالہ رجال الصحیح، مجمع الزوائد کتاب قتال اہل البغی ص ۲۳۶ ج ۶ وقال الہیثمی فی کتاب الفتن بعد سردہ: رواہ ابویعلی وفیہ ابومعشر نجیح وفیہ ضعف۔ مجمع الزوائد باب افتراق الامم ص ۲۵۸ ج ۷

مسلمین کا ہے۔

(۱۶) عن عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیأتین علی امتی ما أتی علی بنی اسرائیل حذوا النعل بالنعل حتی ان کان منهم من اتی امه علانیة لکان فی امتی من یصنع ذلک وان بنی اسرائیل تفرقت علی ثنتین وسبعین ملة وتفترق امتی علی ثلاث وسبعین ملة کلهم فی النار الاملة واحدة قالوا من هی یا رسول اللہ قال ما انا علیه واصحابی. رواہ الترمذی. وقال هذا حدیث حسن غریب مفسر لانعرفه مثل هذا الامن هذا الوجه.[۱]

حضرت عبداللہ بن عمروؓ سے روایت ہے کہ سرکار دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میری امت پر ایک ایسا ہی زمانہ آئے گا جیسا کہ بنی اسرائیل پر آیا تھا بالکل درست اور ٹھیک جیسی کہ دونوں جوتیاں برابر اور ٹھیک ہوتی ہیں یہاں تک کہ بنی اسرائیل میں سے اگر کسی نے اپنی ماں سے علانیہ بدفعلی کی ہوگی تو میری امت میں بھی ایسے لوگ ہوں گے جو ایسا کریں گے اور بنی اسرائیل بہتر فرقوں میں بٹ گئے تھے میری امت تہتر فرقوں میں بٹ جائے گی جن میں سے صرف ایک فرقہ جنتی ہوگا اور باقی سب دوزخ میں جائیں گے۔ صحابہ نے پوچھا یا رسول اللہ! جنتی فرقہ کون سا ہوگا؟ آپ نے فرمایا وہ طریقہ جس پر میں ہوں اور میرے اصحاب (یعنی وہ فرقہ جو اس طریق پر ہو جس پر میں ہوں اور میرے صحابہ ہیں)۔

(۱۷) وعن عمرو بن عوف رضی اللہ عنه صلی اللہ علیه وسلم (فی

(۱) ترمذی ابواب الایمان باب افتراق ہذہ الامة ص ۹۳ ج ۲ قلت ورواہ الحاکم فی المستدرک من طریق عبدالرحمن بن زیاد الافریقی وضعفه ولفظه: ان بنی اسرائیل افترقوا علی احدی وسبعین ملة وتفترق امتی علی ثلاث وسبعین ملة کلها فی النار الاملة واحدة فقیل له ما الواحدة قال ما انا علیه الیوم واصحابی الخ کتاب العلم ص ۱۲۹ ج ۱

حدیث طویل) الا ان بنی اسرائیل افترقت علی موسی علیه السلام سبعین فرقة کلها ضالة الا فرقة واحدة: الاسلام وجماعتهم ثم انها افترقت علی عیسی علیه السلام علی احدی وسبعین فرقة کلها ضالة الا واحدة: الاسلام وجماعتهم ثم انکم تکونون علی اثنتین وسبعین فرقة کلها فی النار الا واحدة: الاسلام وجماعتهم. رواہ الطبرانی وفیه کثیر بن عبداللہ وهو ضعیف وقد حسن الترمذی له حدیثا.[۱]

حضرت عمرو بن عوفؓ کی ایک طویل حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا کہ سنو! کہ بنی اسرائیل نے موسیٰ علیہ السلام پر اختلاف کیا اور ستر فرقے ہو گئے ایک فرقہ کے علاوہ سب فرقے گمراہ ہیں وہ ایک فرقہ اسلام اور مسلمانوں کی جماعت ہے پھر بنی اسرائیل نے عیسیٰ علیہ السلام پر اختلاف کیا اور اکہتر فرقوں میں بٹ گئے ایک فرقہ کے علاوہ باقی سب فرقے گمراہ ہیں وہ ایک فرقہ اسلام اور مسلمانوں کی جماعت ہے پھر تم لوگ بہتر فرقوں میں بٹ جاؤ گے ایک فرقہ کے علاوہ باقی سب فرقے جہنم میں ہوں گے وہ ایک فرقہ اسلام اور مسلمانوں کی جماعت ہے۔

امت محمدیہ علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام کے بہتر فرقے ہوں گے یا تہتر فرقے اس میں روایات مختلف ہیں لیکن عام طور پر صحیح روایات میں تہتر فرقے کا ذکر ہے چنانچہ پیچھے حضرت معاویہؓ کی روایت گزری ہے جس کی حاکم اور ذہبی نے تصحیح کی ہے اس میں

(۱) مجمع الزوائد کتاب الفتن باب افتراق الامم ص ۲۶۰ ج ۷۔ قلت ورواہ الحاکم ایضا من طریق کثیر بن عبداللہ وضعفه ولفظه: الا ان بنی اسرائیل افترقت علی موسی علی احدی وسبعین فرقة کلها ضالة الا فرقة واحدة الاسلام وجماعتهم وانها افترقت علی عیسی ابن مریم علی احدی وسبعین فرقة کلها ضالة الا فرقة واحدة الاسلام وجماعتهم ثم انکم تکونون علی اثنتین وسبعین فرقة کلها ضالة الا فرقة واحدة الاسلام وجماعتهم۔ مستدرک ص ۱۲۹ ج ۱

تہتر فرقے ہی کا ذکر ہے اسی طریقہ سے حاکم اور ترمذی نے حضرت ابو ہریرہؓ سے تہتر فرقے والی روایت نقل کرکے اس کی تصحیح کی ہے۔[1]

بہرحال فرقے بہتر ہوں یا تہتر ان میں سے ناجی فرقہ ایک ہی ہے اس ناجی فرقہ کی تعبیر بعض روایات میں ''السواد الاعظم'' بعض روایات میں ''ما انا علیہ واصحابی'' بعض روایات میں ''الاسلام وجماعتہم'' اور بعض روایات میں ''الجماعۃ'' سے کی ہے اور یہ آخری تعبیر سب سے جامع تعبیر ہے اس میں السواد الاعظم اور ما انا علیہ واصحابی بھی شامل ہے۔ ملا علی قاری مرقاۃ میں فرماتے ہیں کہ ''جماعت سے اہل علم وفقہ مراد ہیں جو ہر چھوٹی بڑی چیز میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اتباع پر متفق ہیں اور جو تحریف وتغییر کے ذریعہ بدعت کا ارتکاب نہیں کرتے۔'' آگے سفیان ثوری سے نقل کرتے ہیں کہ ''اگر کوئی فقیہ کسی پہاڑ کی چوٹی پر ہو وہی جماعت کا مصداق ہوگا''[2] تو جب ناجی فرقہ جماعت ہے اور جماعت سے مراد اہل علم وفقہ ہیں تو ان کا اتباع کئے بغیر کوئی چارہ کار نہیں کیونکہ حدیث کی رو سے یہی فرقہ ہدایت یافتہ ہے اور ہدایت یافتہ افراد کا اتباع عقلاً ونقلاً وفطرۃً واجب ہے لہذا جب تمام اہل علم وفقہ کا کسی مسئلہ پر اتفاق ہوگا تو اس کا اتباع بھی لازم ہوگا۔ واللہ اعلم۔

(۱۸) وعن النعمان بن بشير رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم على هذه الأعواد أو على هذ المنبر من لم يشكر القليل لم يشكر الكثير ومن لم يشكر الناس لم يشكر الله عز وجل والتحدث بنعمة الله شكر وتركها كفر والجماعة رحمة والفرقة عذاب الحديث. رواه عبدالله بن احمد والبزار والطبرانى ورجالهم ثقات.[3]

(۱) مستدرک ص ۱۲۸ ج ۱، وترمذی ص ۹۲ ج ۲

(۲) مرقاۃ ص ۲۴۹ ج ۱

(۳) مجمع الزوائد کتاب الخلافۃ باب لزوم الجماعۃ ص ۲۱۷ ج ۵

حضرت نعمان بن بشیرؓ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس منبر پر فرمایا کہ جو شخص کم پر شکر نہیں کرتا وہ زیادہ پر بھی شکر نہیں کرتا اور جو شخص لوگوں کا شکر ادا نہیں کرتا وہ اللہ کا شکر بھی ادا نہیں کرتا اللہ کی نعمت کو بیان کرنا شکر ہے اور نعمت کو چھوڑنا کفران نعمت ہے اور جماعت اللہ کی رحمت ہے اور تفرقہ بازی عذاب ہے۔

(۱۹) وعن ابى هريرة رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال من خرج من الطاعة وفارق الجماعة فمات مات ميتة جاهلية. رواه مسلم والحاكم فى المستدرك.[1]

حضرت ابو ہریرہؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا کہ جو شخص امام کی اطاعت سے نکل جاتا ہے اور جماعت مسلمین سے جدا ہو جاتا ہے پھر مر جاتا ہے تو وہ جاہلیت کی موت مرتا ہے۔

(۲۰) وعن ابن عباس رضى الله عنهما عن النبى صلى الله عليه وسلم قال من رأى من اميره شيئا يكره فليصبر عليه فانه من فارق الجماعة شبرا فمات الامات ميتة جاهلية. رواه البخارى[2] ومسلم[3].

حضرت عبداللہ بن عباسؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا کہ جس کسی نے اپنے امیر سے کوئی ناپسندیدہ کام دیکھا اسے اس پر صبر کرنا چاہئے اس لئے کہ جو شخص جماعت مسلمین سے ایک بالشت بھی جدا ہوتا ہے اور پھر مر جاتا ہے تو وہ جاہلیت ہی کی موت مرتا ہے۔

(۲۱) وعن معاوية رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من فارق الجماعة شبرا دخل النار. رواه الحاكم فى

(۱) مسلم کتاب الامارۃ باب وجوب ملازمۃ جماعۃ المسلمین ص ۱۲۷ ج ۲ مستدرک کتاب العلم ص ۱۱۹ ج ۱

(۲) کتاب الفتن ص ۱۰۴۵ ج ۲

(۳) کتاب الامارۃ ص ۱۲۸ ج ۲

المستدرک وسکت عنه الذهبی.[1]

حضرت معاویہؓ فرماتے ہیں کہ سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس کسی نے جماعت سے ایک بالشت علیحدگی اختیار کی وہ دوزخ میں داخل ہوا۔

(۲۲) وعن خالد بن وهبان عن ابی ذر رضی الله عنه قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم من فارق الجماعة قید شبر فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه. رواه الحاکم وقال خالد بن وهبان لم یخرج فی روایاته وهو تابعی معروف الا ان الشیخین لم یخرجاه وقال الذهبی خالد لم یضعف[2] ورواه ابوداؤد وسکت عنه[3].

خالد بن وہبان حضرت ابوذرؓ سے روایت کرتے ہیں کہ سرکار دوعالم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے جماعت سے ایک بالشت برابر علیحدگی اختیار کی گویا اس نے اسلام کا پھندا اپنی گردن سے اتار پھینکا۔

یہ روایت مشکوٰۃ میں بھی موجود ہے اس کے تحت ملا علی قاری فرماتے ہیں کہ ظاہر یہ ہے کہ جماعت سے جدا ہونے سے مراد اجماع کا ترک ہے اور گردن سے اسلام کا پھندا اتارنے سے مراد مرتد ہونا اور اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت سے نکلنا ہے۔[4]

(۲۳) وعن عبدالله بن عمر رضی الله عنهما ان رسول الله صلی الله علیه وسلم قال من خرج من الجماعة قید شبر فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه حتی یراجعه. الحدیث رواه الحاکم وقال صحیح علی شرطهما وسکت عنه الذهبی.[5]

---

(۱) مستدرک کتاب العلم ص ۱۱۸ ج ۱
(۲) مستدرک کتاب العلم ص ۱۱۷ ج ۱
(۳) سنن ابوداؤد کتاب السنة باب فی قتل الخوارج ص ۲۹۹ ج ۲
(۴) مرقات ص ۲۵۵ ج ۱
(۵) مستدرک کتاب العلم ص ۱۱۷ ج ۱

حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص ایک بالشت برابر جماعت سے نکلا اس نے اپنی گردن سے اسلام کا پھندا اتار دیا یہاں تک کہ دوبارہ اسے ڈال دے۔

وفی روایة عنه قال سمعت رسول الله صلی الله علیه وسلم یقول من فارق امة اوعاد اعرابیا بعد هجرته فلا حجة له. رواه الحاکم.[1]

حضرت ابن عمرؓ ہی کی ایک روایت میں ہے کہ میں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ جوامت سے الگ ہوا یا ہجرت کے بعد اعرابی بن گیا (قیامت کے دن) اس کی کوئی حجت نہ ہوگی۔

(۲۴) وعن حذیفة بن الیمان رضی الله عنه قال سمعت رسول الله صلی الله علیه وسلم یقول من فارق الجماعة واستذل الامر لقی الله ولا حجة له. رواه الحاکم وقال هذا حدیث صحیح واقره الذهبی.[2]

حضرت حذیفہ بن یمانؓ فرماتے ہیں کہ میں نے فخر کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ جو شخص جماعت سے الگ ہوا اور امارت کو حقیر جانا تو وہ (قیامت کے دن) اللہ سے اس حال میں ملے گا کہ اس کی کوئی حجت نہ ہوگی۔

(۲۵) وعن الحارث الاشعری رضی الله عنه قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم آمرکم بخمس کلمات امرنی الله بهن الجماعة، والسمع، والطاعة، والهجرة والجهاد فی سبیل الله فمن خرج من الجماعة قید شبر فقد خلع ربقة الاسلام من رأسه الا ان یرجع. رواه الحاکم بعدة طرق وصححه وسکت عنه الذهبی[3] ورواه الترمذی

---

(۱) مستدرک کتاب العلم ص ۱۱۸ ج ۱
(۲) مستدرک کتاب العلم ص ۱۱۹ ج ۱
(۳) مستدرک ص ۱۱۷، ۱۱۸ ج ۱

باطول مما هنا وقال هذا حديث حسن صحيح غريب [1] ورواه عبدالرزاق فی مصنفه بسند صحيح [2]

حضرت حارث اشعریؓ سے روایت ہے کہ سرورِ کائنات صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں تمہیں پانچ باتوں کا حکم دیتا ہوں جن کا اللہ نے مجھے حکم دیا ہے کہ جماعت کو لازم پکڑو، امام کی بات سنو اور اس کی اطاعت کرو اور ہجرت (کی ضرورت ہو تو ہجرت کرو) اور اللہ کی راہ میں جہاد کرو۔ پس جو جماعت سے بالشت بھر جدا ہوا اس نے اسلام کا پھندا اپنے سر سے اتار پھینکا الا یہ کہ دوبارہ ڈال لے (یعنی دوبارہ جماعت مسلمین میں داخل ہو جائے)۔

(۲۶) وعن فضالة بن عبيد رضی الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ثلاثة لا تسأل عنهم: رجل فارق الجماعة وعصى امامه فمات عاصيا وامة او عبد ابق من سيده فمات وامرأة غاب عنها زوجها وقد كفاها مؤنة الدنيا فتبرجت بعده فلا تسأل عنهم. رواه الحاكم وقال هذا حديث صحيح على شرط الشيخين فقد احتجا بجميع رواته ولم يخرجاه ولا اعرف له علة واقره الذهبی [3] ورواه الطبرانی ورجاله ثقات [4] غير ان فيه: فتزوجت بعده، بدل: فتبرجت بعده.

حضرت فضالہ بن عبیدؓ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں آپ نے فرمایا کہ تین قسم کے لوگوں سے کوئی سوال نہیں ہوگا ایک وہ شخص جو جماعت سے

(۱) جامع ترمذی ابواب الامثال باب ما جاء مثل الصلاة والصيام والصدقة ص ۱۱۳ ج ۲

(۲) مصنف عبدالرزاق ص ۳۴۰ ج ۱۱

(۳) مستدرك كتاب العلم ص ۱۱۹ ج ۱

(۴) مجمع الزوائد كتاب الخلافة باب لزوم الجماعة ص ۲۲۱ ج ۵

الگ ہوا اور اپنے امام کی نافرمانی کی اور اسی حالت میں مر گیا، دوسرے وہ باندی یا غلام جو اپنے مولیٰ سے بھاگ گیا اور مر گیا۔ تیسرے وہ عورت جس کا شوہر غائب ہو گیا (یعنی کہیں دور چلا گیا) اور اس کی دنیوی ضرورت مہیا کر گیا پھر بھی وہ بناؤ سنگار کر کے گھر سے نکل گئی۔ ان تینوں سے سوال نہیں کیا جائے گا (یعنی بغیر سوال کے ان تینوں کو دوزخ میں ڈالا جائے گا)۔

(۲۷) وعن ابن عمر رضی الله عنهما قال خطبنا عمر بالجابية فقال انی قمت فيكم كمقام رسول الله صلى الله عليه وسلم فينا فقال اوصيكم باصحابی ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب حتى يحلف الرجل ولا يستحلف ويشهد ولا يستشهد فمن اراد منكم بحبوبة الجنة فليلزم الجماعة فان الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين ابعد. الحديث.

رواه الحاكم وقال هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه واقره الذهبی. ورواه ايضا عن سعد ابن ابی وقاص عن عمر بن الخطابؓ وصححه. [1] وهو اول الاحاديث التی استدل بها الحاكم على حجية الاجماع، ورواه الترمذی وقال هذا حديث حسن صحيح غريب من هذا الوجه. [2]

حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت ہے کہ حضرت عمرؓ نے مقام جابیہ میں خطبہ دیا اور فرمایا کہ میں تمہارے درمیان اس جگہ کھڑا ہوں جس جگہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے درمیان تشریف فرما تھے آپ نے فرمایا کہ میں تم کو اپنے صحابہ (کی پیروی) کی

(۱) مستدرك كتاب العلم ص ۱۱۴ ج ۱

(۲) جامع ترمذی ابواب الفتن باب فی لزوم الجماعة ص ۳۹ ج ۲۔ قلت ورواه ابن عمر مرفوعا فی الطبرانی فی الاوسط وفيه عبدالله بن ابراهيم بن عبدالله خالد المصيصی وهو متروك، كذا فی مجمع الزوائد ص ۲۲۵ ج ۵۔

وصیت کرتا ہوں پھر ان لوگوں کی (پیروی کی) جو اُن کے بعد آئیں گے (یعنی تابعین) پھر ان لوگوں کی جو ان کے بعد آئیں گے (یعنی تبع تابعین) پھر جھوٹ پھیل جائے گا یہاں تک کہ آدمی قسم کھائے گا حالانکہ اس سے قسم کا مطالبہ نہیں کیا گیا ہوگا اور گواہی دے گا حالانکہ اس سے گواہی طلب نہیں کی گئی ہوگی۔ پس تم میں سے جو شخص جنت کے بیچوں بیچ رہنا چاہتا ہو وہ جماعت مسلمین کو لازم پکڑے کیونکہ شیطان ایک کے ساتھ ہوتا ہے اور وہ دو سے دور بھاگتا ہے۔

(۲۸) وعن ابی ھریرۃ رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الصلاۃ المکتوبۃ الی الصلاۃ المکتوبۃ التی بعدھا کفارۃ لما بینھما والجمعۃ الی الجمعۃ والشھر الی الشھر یعنی من شھر رمضان الی شھر رمضان کفارۃ لما بینھما ثم قال بعد ذلک الا من ثلاث فعرفت ان ذلک من امر حدث فقال الا من الا شراک باللہ ونکث الصفقۃ وترک السنۃ قلت یا رسول اللہ! اما الا شراک باللہ فقد عرفناہ فما نکث الصفقۃ وترک السنۃ قال اما نکث الصفقۃ ان تبایع رجلا بیمینک ثم تخالف الیہ فتقاتلہ بسیفک واما ترک السنۃ فالخروج من الجماعۃ. رواہ الحاکم وقال ھذا حدیث صحیح علی شرط مسلم. واقرہ الذھبی[1] ورواہ احمد وفیہ رجل لم یسم.[2]

حضرت ابو ہریرہؓ فرماتے ہیں کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ فرض نماز بعد میں آنے والی فرض نماز تک کے گناہوں کے لئے کفارہ بنتی ہے اور جمعہ آنے والے جمعہ تک کے لئے اور رمضان کا مہینہ اگلے رمضان تک کے گناہوں کا کفارہ بنتا ہے پھر آپ نے فرمایا سوائے تین صورت کے۔ راوی کہتا ہے کہ میں نے تاڑ لیا کہ

(۱) مستدرک کتاب العلم ص ۱۲۰ ج ۱

(۲) مجمع الزوائد کتاب الخلافہ باب لزوم الجماعۃ ص ۲۲۳ ج ۵۔

اس استثناء کی وجہ کوئی نئی بات ہوگی چنانچہ آپ نے فرمایا کہ سوائے اللہ کے ساتھ شریک ٹھہرانے، معاہدہ توڑنے اور سنت ترک کرنے کے، (کہ ان تینوں صورتوں میں نماز جمعہ اور رمضان کفارہ نہیں بنیں گے) میں نے عرض کیا یا رسول اللہ! اللہ کے ساتھ شریک ٹھہرانے کو تو ہم جانتے ہیں لیکن معاہدہ توڑنا اور سنت چھوڑنے کا کیا مطلب؟ آپ نے فرمایا معاہدہ توڑنا یہ ہے کہ تم کسی شخص (یعنی امیر) کے ہاتھ پر اپنا داہنا ہاتھ دے کر بیعت کرو پھر اس کی مخالفت پر اتر آؤ اور اپنی تلوار سے اس سے لڑو، اور سنت چھوڑنا یہ ہے کہ جماعت سے نکل جاؤ۔

(۲۹) وعن عرفجۃ رضی اللہ عنہ قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول ید اللہ مع الجماعۃ والشیطان مع من خالف یرکض، رواہ الطبرانی ورجالہ ثقات.[1]

حضرت عرفجہؓ فرماتے ہیں کہ میں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ اللہ کا ہاتھ جماعت پر ہے اور شیطان مخالفت کرنے والے کے ساتھ دوڑتا ہے۔

(۳۰) وعنہ قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول انہ ستکون ھنات وھنات فمن اراد ان یفرق امر ھذہ الامۃ وھی جمیع فاضربوہ بالسیف کائنا من کان رواہ مسلم والنسائی.[2]

حضرت عرفجہؓ ہی سے روایت ہے کہ میں نے سرکار دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ عنقریب بہت سے فتنے ہوں گے پس جو اس امت کے امر میں تفرقہ ڈالے جبکہ امت متفق ہو تو تلوار سے اس کی گردن اڑا دو خواہ کوئی بھی ہو۔

(۳۱) وعن حذیفۃ بن الیمانؓ (فی حدیث طویل فی الفتن) قلت

(۱) مجمع الزوائد ص ۲۲۱ ج ۵

(۲) مسلم کتاب الامارۃ باب حکم من فرق امر المسلمین ص ۱۲۸ ج

۲۔نسائی کتاب المحاربۃ باب قتل من فارق الجماعۃ ص ۱۶۵ ج ۲

فماتأمرني ان ادركني ذلك قال تلزم جماعة المسلمين وامامهم قلت فان لم يكن لهم جماعة ولا امام قال فاعتزل تلك الفرق كلها ولو ان تعض باصل شجرة حتى يدركك الموت وانت على ذلك. رواه البخاري ومسلم.[1]

حضرت حذیفہؓ سے (فتنہ کے باب میں ایک طویل حدیث میں) منقول ہے کہ میں نے عرض کیا یا رسول اللہ اگر وہ زمانہ مجھے پالے تو آپ مجھے کیا حکم دیتے ہیں؟ آپ نے فرمایا جماعت مسلمین اور ان کے امام کو لازم پکڑو میں نے عرض کیا کہ اگر ان کی کوئی جماعت اور امام نہ ہو تو؟ فرمایا کہ ان تمام فرقوں سے علیحدہ رہو خواہ تمہیں کسی درخت کی جڑ ہی چبانا پڑے یہاں تک کہ تمہیں موت آجائے لیکن رہنا اسی حالت میں۔

(۳۲) وعن معاذ بن جبل رضي الله عنه ان نبي الله صلى الله عليه وسلم قال ان الشيطان ذئب الانسان كذئب الغنم يأخذ الشاة القاصية والشاذة واياكم والشعاب وعليكم بالجماعة والعامة والمسجد، رواه احمد والطبراني ورجال احمد ثقات الا ان العلاء بن زياد قيل انه لم يسمع من معاذ.[2]

حضرت معاذ بن جبلؓ سے روایت ہے کہ سردار دو جہاں صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بے شک شیطان انسان کا بھیڑیا ہے جس طرح بکری کا بھیڑیا ہوتا ہے جو اس بکری کو اٹھا لے جاتا ہے جو ریوڑ سے بھاگ نکلی ہو یا ریوڑ سے دور چلی گئی ہو اور بچو تم پہاڑ کی

(۱) صحیح بخاری کتاب الفتن باب کیف الامر اذا لم تکن جماعة ص ۱۰۴۹ ج ۲ مسلم کتاب الامارة باب وجوب ملازمة جماعة المسلمین ص ۱۲۷ ج ۲

(۲) مجمع الزوائد کتاب الخلافة باب لزوم الجماعة ص ۲۱۹ ج ۵ قلت ورواه فی جمع الفوائد وسکت عنه ص ۸۳۷ ج ۱۔ وقال السیوطی انه حسن وقال الحافظ العراقی رجاله ثقات الا ان فیه انقطاعا۔ فیض القدیر ص ۳۵۰ ج ۲

گھاٹیوں (یعنی گمراہی) سے اور لازم پکڑو تم جماعت مسلمین کو اور مجمع کو اور مسجد کو۔

(۳۳) وعن اسامة بن شريكؓ قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ايما رجل خرج يفرق بين امتي فاضربوا عنقه. رواه النسائي باسناد صحيح.[1]

حضرت اسامہ بن شریکؓ سے روایت ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو کوئی میری امت میں تفرقہ ڈالنا چاہے تم اس کی گردن مار دو۔

(۳۴) وعنهؓ قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يد الله عز وجل على الجماعة فاذا شذ الشاذ منهم اختطفه الشيطان كما يختطف الذئب الشاة من الغنم رواه الطبراني وفيه عبدالاعلى بن أبي المساور وهو ضعيف.[2]

حضرت اسامہؓ ہی سے روایت ہے کہ سرکار دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ پاک کا ہاتھ (نصرت) جماعت پر ہے اگر کوئی جماعت سے دور ہو جاتا ہے تو شیطان اسے اچک لیتا ہے جس طرح ریوڑ سے دور ہونے والی بکری کو بھیڑیا اچک لیتا ہے۔

(۳۵) وعن سعد بن جنادة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من فارق الجماعة فهو في النار على وجهه، الحديث رواه الطبراني وفيه جماعة لم أعرفهم.[3]

حضرت سعد بن جنادہؓ فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو

(۱) نسائی کتاب المحاربه، قتل من فارق الجماعة ص ۱۶۵ ج ۲ ورواه ابن ابی شیبة عن اسامة زید، وفیه مجالد وفیه ضعیف وقد وثق، کتاب الفتن ص ۱۰۱ ج ۱۵

(۲) مجمع الزوائد کتاب الخلافه باب لزوم الجماعة ص ۲۱۸ ج ۵

(۳) مجمع الزوائد ص ۲۲۰ ج ۵

جماعت سے الگ ہوا وہ منہ کے بل آگ میں ہوگا۔

(۳۶) وعن الاشتر ان عمر بن الخطاب رضی اللہ عنه ذکر ان رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم قال لهم ان ید اللہ علی الجماعة والفذ مع الشیطان الحدیث. رواہ الطبرانی فی الاوسط وفیه جماعة لم اعرفهم.[1]

اشتر کہتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے بتایا ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا کہ بے شک اللہ کا ہاتھ جماعت پر ہے اور اکیلا شیطان کے ساتھ ہوتا ہے۔

(۳۷) وعن رجل قال انتهیت الی النبی صلی اللہ علیه وسلم وهو یقول ایها الناس علیکم بالجماعة وایاکم والفرقة، ثلاث مرات. رواہ احمد وفیه زکریا بن یحی عن أبیه ولم یعرفهما.[2]

ایک شخص سے روایت ہے کہ میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس پہنچا تو آپ فرما رہے تھے کہ اے لوگو! تم جماعت کے ساتھ رہو اور علیحدگی سے بچو یہ آپ نے تین دفعہ فرمایا۔

(۳۸) وعن معاذ بن جبل رضی اللہ عنه قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم الا ان الجنة لا تحل لعاص ومن لقی اللہ ناکثا بیعته لقیه وهو اجذم ومن خرج من الجماعة قید شبر متعمد افقد خلع ربقة الاسلام من عنقه الحدیث. رواہ الطبرانی وفیه عمرو بن واقد وهو متروک.[3]

حضرت معاذ بن جبلؓ فرماتے ہیں کہ فخر موجودات صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یاد رکھو بے شک جنت عاصی کے لئے حلال نہیں ہوگی اور جو امام کی بیعت توڑ کر اللہ

(۱) مجمع الزوائد ص ۲۲۵ ج ۵
(۲) مجمع الزوائف کتاب الخلافة باب لزوم الجماعة ص ۲۱۷ ج ۵
(۳) مجمع الزوائف ص ۲۱۹ ج ۵

سے ملے گا وہ جذامی ہو کر ملے گا اور جو عمداً جماعت سے بالشت بھر جدا ہوا اس نے اسلام کا پٹہ اپنی گردن سے اتار پھینکا۔

(۳۹) وعن عقبة بن عامر الجهنی رضی اللہ عنه قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم لأنا علی امتی فی اللبن اخوف منی علیهم من الخمر قالوا وکیف یا رسول اللہ؟ قال یحبون اللبن فیتباعدون من الجماعة ویضیعونها رواہ فی کنز العمال.[1]

حضرت عقبہ بن عامر جہنیؓ روایت کرتے ہیں کہ سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مجھے اپنی امت کے متعلق شراب سے زیادہ دودھ میں ڈر ہے صحابہ نے عرض کیا وہ کیسے یا رسول اللہ؟ آپ نے فرمایا کہ لوگ دودھ کو پسند کریں گے (اس طرح شہروں اور آبادیوں سے دور ہو کر) جماعت سے دور ہو جائیں گے اور اس کو ضائع کر دیں گے۔

(۴۰) وعن ابن عباس رضی اللہ عنهما قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم من عمل للہ فی الجماعة فاصاب قبل اللہ وان اخطأ غفر له ومن عمل یبتغی الفرقة فاصاب لم یتقبل اللہ وان اخطأ فلیتبوأ مقعده من النار. رواہ الطبرانی وفیه محمد ابن خلید الحنفی وهو ضعیف. ورواہ البزار باسناد ضعیف.[2]

حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص جماعت میں رہ کر اللہ کے لئے کوئی عمل کرتا ہے اور ٹھیک کرتا ہے اللہ تعالیٰ اسے قبول کر لیتا ہے اور اگر اس عمل میں غلطی کرتا ہے تو اسے بخش دیتا ہے اور جو شخص جماعت سے الگ ہو کر عمل کرتا ہے اور ٹھیک کرتا ہے تب بھی اللہ تعالیٰ اسے قبول نہیں

(۱) کنز العمال ص ۹۸ ج ۱ ورواہ ابن عبدالبر فی جامع بیان العلم وفضله ص ۱۹۳ ج ۲
(۲) مجمع الزوائف ص ۲۱۶ ج ۵

کرتا اور اگر غلط کرتا ہے تو چاہئے کہ وہ اپنا ٹھکانہ جہنم میں بنالے۔

(۴۱) وعن جبلة رضی الله عنه قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم من فارق الجماعة شبرا فقد فارق الاسلام. رواه البزار وفیه محمد بن عبید العزرمی وهو ضعیف.[1]

حضرت جبلہؓ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص جماعت سے بالشت بھر جدا ہوا وہ اسلام سے الگ ہوا۔

(۴۲) وعن محمد بن صریح الأشجعی رضی الله عنه قال لا احدثکم الا بما سمعت اذ نای ووعاه قلبی من رسول الله صلی الله علیه وسلم ولو لم اسمعه الا مرة او مرتین او ثلاثا او اربعا او خمسا او ستا او سبعا لظننت ان لا احدثه قال رسول الله صلی الله علیه وسلم اذا کنتم علی جماعة فجاء من یفرق جماعتکم ویشق عصاکم فاقتلوه کائنا من کان من الناس. رواه الطبرانی فی الاسط وفیه العباس بن عوسجة ولم اعرفه.[2]

حضرت محمد بن صریح اشجعیؓ فرماتے ہیں کہ میں تمہیں صرف وہ حدیث بیان کروں گا جسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے میرے دونوں کانوں نے سنا اور میرے قلب نے یاد رکھا اگر یہ حدیث میں ایک دفعہ دو دفعہ تین دفعہ چار دفعہ پانچ دفعہ چھ یا سات دفعہ ہی سنتا تو شاید میں بیان نہ کرتا (بلکہ اس سے زیادہ دفعہ سنا) حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم کسی جماعت سے منسلک ہو پھر کوئی ایسا شخص آئے جو تمہاری جماعت میں اختلاف ڈالنا چاہتا ہو اور اتفاق کو توڑنا چاہتا ہو تو اسے قتل کر ڈالو خواہ لوگوں میں سے کوئی ہو۔

(۱) مجمع الزوائد ص ۲۲۴ ج ۵
(۲) مجمع الزوائد کتاب قتال اہل البغی باب منه فی الخوارج ص ۲۳۳ ج ۶

(۴۳) وعن بریدة قال قال ابوبکر رضی الله عنه سمعت رسول الله صلی الله علیه وسلم یقول اقتلوا الفذ من کان من الناس رواه الطبرانی فی الاوسط وفیه صالح ابن متیم ولم اعرفه وبقیة رجاله ثقات.[1]

حضرت بریدہ فرماتے ہیں کہ حضرت ابوبکر صدیقؓ نے فرمایا کہ میں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ لوگوں میں سے جو الگ ہو (یعنی جماعت سے الگ ہو) اسے قتل کر ڈالو۔

(۴۴) وعن عبدالله بن عمیر الاشجعی رضی الله عنه قال سمعت رسول الله صلی الله علیه وسلم یقول اذا خرج علیکم خارج وانتم مع رجل جمیعا یرید ان یشق عصا المسلمین ویفرق جمعهم فاقتلوه. رواه الطبرانی وفیه من لم اعرفهم.[2]

حضرت عبداللہ بن عمیر اشجعیؓ فرماتے ہیں کہ میں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ اگر کوئی جماعت سے نکل کر تمہارے خلاف آمادۂ جنگ ہو حالانکہ تم سب ایک آدمی پر متفق ہو (یعنی ایک امیر کے ساتھ ہو) اور وہ شخص مسلمانوں میں پھوٹ ڈالنا چاہتا ہو اور ان کی جماعت کو منتشر کرنا چاہتا ہو تو تم لوگ اسے قتل کر ڈالو۔

مقصد یہ ہے کہ جس امیر کی امارت پر مسلمانوں کا اجماع منعقد ہوا ہو اس کی مخالفت کسی حال میں جائز نہیں کیونکہ اس کی مخالفت درحقیقت اجماع امت کی مخالفت ہے اور جو ایسے امیر کی مخالفت کر کے مسلمانوں کی اجتماعی قوت کو منتشر کرنے کی کوشش کرے وہ لائق گردن زدنی ہے۔

(۴۵) وعن جبیر بن مطعم رضی الله عنه قال قال رسول الله صلی الله

(۱) مجمع الزوائد کتاب قتال اہل البغی باب منه فی الخوارج ص ۲۳۳ ج ۶
(۲) حوالہ بالا

علیہ وسلم بالخیف فقال نضر اللہ عبد اسمع مقالتی فوعاھا ثم اداھا الی من لم یسمعھا فرب حامل فقہ لافقہ لہ ورب حامل فقہ الی من ھو افقہ منہ ثلاث لا یغل علیھن قلب مومن اخلاص العمل للہ والطاعۃ لذوی الامر ولزوم جماعۃ المسلمین فان دعوتھم تحیط من ورائھم۔ رواہ الحاکم فی المستدرک وقال ھذا حدیث صحیح علی شرط الشیخین، واقرہ الذھبی[1] ورواہ ابن ماجہ۔

حضرت جبیر بن مطعمؓ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم خیف میں (خطبہ دینے کے لئے) کھڑے ہوئے اور فرمایا کہ تر وتازہ رکھے اللہ اس بندہ کو جس نے میری بات سنی پس اس کو یاد رکھا پھر اسے پہنچایا ان لوگوں تک جنھوں نے نہ سنی ہو پس بعض حامل فقہ (یعنی حامل علم دین) سمجھدار نہیں ہوتے اور بعض حامل فقہ ان لوگوں تک پہنچا دیتے ہیں جو ان سے زیادہ سمجھدار ہوتے ہیں تین باتیں ایسی ہیں جن میں مسلمانوں کا دل خیانت نہیں کرتا ایک تو عمل کا خالص طور پر اللہ کے لئے کرنا دوسرے امیر کی اطاعت کرنا، تیسرے جماعت مسلمین کو لازم پکڑنا اس لئے کہ مسلمین

(۱) مستدرک کتاب العلم ص ۸۷ ج ۱ ابن ماجہ ابواب المناسک باب الخطبۃ یوم النحر ص ۲۲۶ وباب من بلغ علما ص ۲۱ قال الہیثمی بعد سردہ۔ رواہ ابن ماجہ باختصار۔ رواہ الطبرانی فی الکبیر واحمد وفی اسنادہ ابن اسحاق عن الزہری وہو مدلس ولہ طریق عن صالح بن کیسان عن الزہری ورجالہا موثقون۔ مجمع الزوائد کتاب العلم باب فی سماع الحدیث ص ۱۳۹ ج ۱۔ حاکم حضرت جبیر بن مطعمؓ کی روایت نقل کرکے لکھتے ہیں کہ وفی الباب عن جماعۃ من الصحابۃ منہم عمرو عثمان وعلی وعبداللہ بن مسعود ومعاذ بن جبل وابن عمرو ابن عباس وابوہریرۃ وانس رضی اللہ عنہم وغیرہم عدۃ وحدیث النعمان بن بشیر من شرط الصحیح الخ آگے نعمان بن بشیر کی روایت کی تخریج کی ہے لیکن جن حضرات صحابہ کے نام گنے ہیں ان میں سے کسی کی روایت کی تخریج نہیں کی شاید وہ روایات حاکم کے معیار کے مطابق صحیح نہیں۔

کی دعا ان کو چاروں طرف سے گھیر لیتی ہے۔

(۴۶) وعن النعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ قال خطبنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال (الی ان قال) ثلاث لا یغل علیھن قلب مؤمن اخلاص العمل للہ تعالیٰ ومناصحۃ ولاۃ الامر ولزوم جماعۃ المسلمین۔ رواہ الحاکم وصححہ علی شرط مسلم واقرہ الذھبی۔[1]

حضرت نعمان بن بشیرؓ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں خطبہ دیا (یہاں تک فرمایا) کہ تین چیزیں ایسی ہیں جن میں کسی مؤمن کا دل خیانت نہیں کرسکتا ایک یہ کہ عمل خالص اللہ کے لئے کرنا، دوسرے یہ کہ امیر کی خیر خواہی کرنا، تیسرے یہ کہ جماعت مسلمین کو لازم پکڑنا۔

(۴۷) وعن زید بن ثابت رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نضر اللہ امرأ اسمع مقالتی (الی ان قال) ثلاث لا یغل علیھن قلب امرأ مسلم اخلاص العمل للہ والنصح لائمۃ المسلمین ولزوم جماعتھم رواہ ابن ماجہ والدارمی۔[2]

حضرت زید بن ثابتؓ روایت کرتے ہیں کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تر وتازہ رکھے اللہ اس شخص کو جس نے میری بات سنی (یہاں تک فرمایا) تین چیزیں ایسی ہیں جن میں کسی مسلمان کا دل خیانت نہیں کرسکتا ایک یہ کہ عمل خالص اللہ کے لئے کرنا دوسرے مسلمانوں کے ائمہ کی خیر خواہی کرنا، تیسرے مسلمانوں کی

(۱) مستدرک کتاب العلم ص ۸۸ ج ۱ قال الہیثمی رواہ الطبرانی فی الکبیر وفیہ محمد بن کثیر الکوفی ضعفہ البخاری وغیرہ ومشاہ ابن معین۔ مجمع ص ۱۳۸ ج ۱۔

(۲) سنن ابن ماجہ باب من بلغ علما ص ۲۱ ومسند دارمی ص ۳۲ وفی اسناد ابن ماجۃ لیث بن ابی سلیم وہو ضعیف وفی اسناد الدارمی حرمی بن عمارۃ ذکرہ العقیلی فی الضعفاء وابان بن عثمان وہو مختلف فیہ۔

جماعت کو لازم پکڑنا۔

(۴۸) وعن ابی سعید الخدری رضی الله عنه عن النبی صلی الله علیه وسلم انه قال فی حجة الوداع نضر الله امرأ سمع مقالتی فوعاها فرب حامل فقه لیس بفقیه ثلاث لا یغل علیهن قلب امرئ مؤمن اخلاص العمل لله والمناصحة لائمة المسلمین ولزوم جماعتهم فان دعاء هم یحیط من ورائهم. رواه البزار ورجاله موثقون الا ان یکون شیخ سلیمان بن سیف سعید بن بزیع فانی لم اراحدا ذکره وان کان سعید بن الربی فهو من رجال الصحیح فانه روی عنهما، والله اعلم.[1]

حضرت ابو سعید خدریؓ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے حجۃ الوداع میں فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ تروتازہ رکھے (خوش رکھے) اس شخص کو جس نے میری بات سنی پس اسے یاد رکھا پس بعض حامل فقہ فقیہ (سمجھدار) نہیں ہوتے تین چیزیں ایسی ہیں جن میں کسی مؤمن کا دل خیانت نہیں کرسکتا ایک یہ کہ عمل خالص اللہ کے لئے کرنا دوسرے یہ کہ مسلمانوں کے ائمہ کے ساتھ خیر خواہی کرنا تیسرے یہ کہ مسلمانوں کی جماعت کو لازم پکڑنا کیونکہ ان کی دعا چاروں طرف سے احاطہ کئے ہوئے ہوتی ہے۔

(۴۹) وعن ابی الدرداء رضی الله عنه قال خطبنا رسول الله صلی الله علیه وسلم فقال نضر الله امرأ سمع مقالتی هذه (الی) ثلاث لا یغل علیهن قلب مسلم اخلاص العمل لله، والنصیحة لکل مسلم ولزوم جماعة المسلمین فان دعاء هم یحیط من ورائهم رواه الطبرانی فی

(۱) مجمع الزوائد کتاب العلم باب فی سماع الحدیث ص ۱۳۷ ج ۱۔ وقال فی هامشه: شیخ سلیمان هو سعید ابن سلام فان البزار رواه بالاسناد الذی روی به حدیث ابی سعید المتقدم وقد تقدم ان الشیخ نقل ان احمد کذب سعیدا۔

الکبیر ومداره علی عبدالرحمن ابن زید وهو منکر الحدیث قاله البخاری.[1]

حضرت ابو الدرداءؓ فرماتے ہیں کہ سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم کو خطبہ دیا اس میں آپ نے فرمایا کہ شاداب رکھے اللہ اس شخص کو جس نے میری یہ بات سنی (الی) تین باتیں ایسی ہیں جن میں کسی مسلمان کا دل خیانت نہیں کرسکتا ایک یہ کہ عمل خالص اللہ کے لئے کرنا دوسرے یہ کہ ہر مسلمان کے لئے خیر خواہی کرنا تیسرے یہ کہ مسلمانوں کی جماعت کو لازم پکڑنا اس لئے کہ ان کی دعا ان کو چاروں طرف سے گھیر لیتی ہے۔

(۵۰) وعن معاذ بن جبل رضی الله عنه قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم نضر الله عبد اسمع کلامی ثم لم یزد فیه فرب حامل فقه الی من هو اوعی منه ثلاث لا یغل علیهن قلب مؤمن اخلاص العمل لله والمناصحة لاولی الامر والاعتصام بجماعة المسلمین فان دعوتهم تحیط من ورائهم. رواه الطبرانی فی الکبیر والاوسط وفیه عمرو بن واقد رمی بالکذب وهو منکر الحدیث.[2]

حضرت معاذ بن جبلؓ روایت کرتے ہیں کہ سرکار دوعالم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ شاداب رکھے اس بندے کو جس نے میرا کلام سنا پھر اس میں کوئی زیادتی نہیں کی بعض حامل فقہ ایسے لوگوں تک پہنچاتے ہیں جو ان سے زیادہ یاد رکھنے والے ہوتے ہیں تین چیزیں ایسی ہیں جن میں کسی مؤمن کا دل خیانت نہیں کرسکتا ایک یہ کہ عمل خالص طور پر اللہ کے لئے کرنا دوسرے یہ کہ امراء کے ساتھ خیر خواہی کرنا تیسرے یہ کہ جماعت مسلمین کو مضبوطی سے پکڑنا، کیونکہ ان کی دعا ان کو پیچھے سے

(۱) مجمع الزوائد حوالہ بالا

(۲) حوالہ بالا

احاطہ کئے ہوئے ہوتی ہے۔

(۵۱) وعن جابر رضی الله عنه قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها ثم بلغها فرب مبلغ اوعى من سامع ثلاث لا يغل عليهن قلب امرأ مسلم اخلاص العمل لله ومناصحة و لاة المسلمين ولزوم جماعتهم فان دعوتهم تحيط من ورائهم. رواه الطبراني في الاوسط وفيه محمد بن موسى البربري قال الدارقطني ليس بالقوي.[1]

حضرت جابرؓ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تازہ رکھے اللہ اس شخص کو جس نے میری بات سنی اور اسے یاد رکھا پھر اسے (دوسروں تک) پہنچایا جن کو پہنچایا جاتا ہے ان میں سے بعض سامع سے زیادہ یاد رکھنے والے ہوتے ہیں تین باتیں ایسی ہیں جن میں کسی مسلمان کا دل خیانت نہیں کرسکتا ایک یہ کہ عمل خالص اللہ کے لئے کرنا دوسرے مسلمانوں کے والیوں کی خیر خواہی کرنا تیسرے یہ کہ ان کی جماعت کو لازم پکڑنا کیونکہ ان کی دعا چاروں طرف سے احاطہ کئے ہوئے ہوتی ہے۔

(۵۲) وعن انس بن مالک رضی الله عنه قال خطبنا رسول الله صلی الله علیه وسلم بمسجد الخيف من منى فقال نضر الله امرأ سمع مقالتي (الى) ثلاث لا يغل عليهن قلب امرأ مؤمن اخلاص العمل لله والنصح لمن ولاه الله عليكم الامر ولزوم جماعة المسلمين فان دعوتهم تحيط من ورائهم. رواه الطبراني وفيه عبدالرحمن بن زيد ابن اسلم وهو ضعيف.[2]

حضرت انس بن مالکؓ سے روایت کرتے ہیں کہ منی کی مسجد خیف میں آنحضرت

(۱) مجمع الزوائد ص ۱۳۸ ج ۱
(۲) مجمع الزوائد ص ۱۳۹ ج ۱

صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم کو خطبہ دیا آپ نے فرمایا کہ اللہ شاداب رکھے اس شخص کو جس نے میری بات سنی (الی) تین چیزیں ایسی ہیں جن میں کسی مؤمن کا دل خیانت نہیں کرسکتا ایک یہ کہ عمل خالص اللہ کے لئے کرنا دوسرے یہ کہ اللہ نے جس کو تمہارے اوپر حاکم بنایا ہے اس کی خیر خواہی کرنا تیسرے یہ کہ جماعت مسلمین کو لازم پکڑنا کیونکہ ان کی دعا چاروں طرف سے احاطہ کئے ہوئے ہوتی ہے۔

(۵۳) وعن ابی قرصافة حيدرة بن خيثمةؓ قال قال رسول الله صلی الله عليه وسلم نضر الله امر أسمع مقالتي (الى) ثلاث لا يغل عليهن القب اخلاص العمل ومنا صحة الولاة ولزوم الجماعة رواه الطبراني في الاوسط والصغير واسناده لم ارمن ذكر احدا منهم.[1]

حضرت ابوقرصافہ یعنی حیدرہ بن خیثمہؓ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ شاداب رکھے اس شخص کو جس نے میری بات سنی (الی) تین باتیں ایسی ہیں جن میں مسلمان کا دل خیانت نہیں کرسکتا ایک یہ کہ عمل خالص اللہ کے لئے کرنا دوسرے یہ کہ والیوں کی خیر خواہی کرنا تیسرے جماعت کو لازم پکڑنا۔

(۵۴) وعن عبدالله بن مسعود رضی الله عنه قال قال رسول الله صلی الله عليه وسلم نضر الله عبدا سمع مقالتي (الى) ثلاث لا يغل عليهن قلب مسلم اخلاص العمل لله والنصيحة للمسلمين ولزوم جماعتهم فان دعوتهم تحيط من ورائهم رواه الشافعي والبيهقي في المدخل ورواه احمد والترمذي وابوداؤد ابن ماجه والدارمي عن زيد بن بابت الا ان الترمذي واباداؤد لم يذكرا ثلاث لا يغل عليهن الى اخره.[2]

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ فرماتے ہیں کہ سردار کائنات صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا

(۱) مجمع الزوائد ص ۱۳۸ ج ۱
(۲) مشکوٰۃ کتاب العلم ص ۳۵ ج ۱

کہ اللہ تعالیٰ اس شخص کو شاداب رکھے جس نے میری بات سنی (الی) تین باتیں ایسی ہیں جن میں کسی مسلمان کا دل خیانت نہیں کرسکتا ایک یہ کہ عمل خالص اللہ کے لئے کرنا دوسرے یہ کہ مسلمانوں کی خیرخواہی کرنا تیسرے یہ کہ ان کی جماعت کو لازم پکڑنا اس لئے کہ ان کی دعا ان کو چاروں طرف سے احاطہ کئے ہوئے ہے۔

حضرت عبداللہ بن مسعود کی مسطورہ روایت کی امام شافعی رحمہ اللہ نے بھی تخریج کی ہے اور اس سے حجیت اجماع پر استدلال کیا ہے چنانچہ "الرسالہ" میں اس روایت کو نقل کر کے فرماتے ہیں:

وامر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بلزوم جماعة المسلمین مما یحتج به فی ان اجماع المسلمین انشاء اللہ لازم۔ [1]

یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا جماعت مسلمین کو بلازم پکڑنے کا حکم دینا ان دلائل میں سے ہے جن سے اس بات پر استدلال کیا جاسکتا ہے کہ اجماع انشاء اللہ لازم ہے یعنی اس کا ماننا ضروری ہے۔

(۵۵) وعن عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنه قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم لا یحل دم امرئ مسلم یشهد ان لا اله الا اللہ وانی رسول اللہ الا باحدی ثلاث النفس بالنفس والثیب الزانی والمفارق لدینه التارک الجماعة رواہ البخاری ومسلم والامام احمد باسناد صحیح وابن ابی شیبة باسناد رجاله رجال الشیخین۔ [2]

(۱) الرسالہ ص ۴۰۳

(۲) بخاری کتاب الدیات باب قول اللہ ان النفس بالنفس ص ۱۰۱۶ ج ۲، ومسلم کتاب القسامة باب ما یباح به دم المسلم ص ۵۹ ج ۲، ومسند احمد ص ۳۴۴ ج ۱، ومصنف ابن ابی شیبہ ص ۳۱۳ ج ۹۔ امام مسلم نے حضرت ابن مسعود کی روایت کی تخریج کر کے حضرت عائشہؓ کی روایت کی طرف اشارہ کیا ہے لیکن تخریج نہیں کی امام ترمذی نے بھی صرف ابن

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے روایت ہے کہ سرکار دوعالم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کسی مسلمان شخص جو اس بات کی گواہی دیتا ہو کہ اللہ کے علاوہ کوئی معبود نہیں اور میں اللہ کا رسول ہوں، کا خون حلال نہیں ہے سوائے تین صورتوں کے ایک یہ کہ کسی نفس کو قتل کیا ہو تو اس کے بدلے میں اسے قتل کیا جائے دوسرے یہ کہ شادی شدہ ہو کر زنا کیا ہو (تو اسے رجم کیا جائے) تیسرے یہ کہ دین سے الگ ہو گیا ہو یعنی جماعت کو چھوڑ دیا ہو۔

اس روایت میں لفظ التارک الجماعة لفظ المفارق لدینه کا بیان ہے یعنی دین سے الگ ہونے والا وہ ہے جو جماعت مسلمین سے الگ ہوتا ہو مسلم شریف کی روایت میں التارک لدینه المفارق للجماعة کا لفظ آیا ہے یہ بعینہ وہی بات ہے جو پیچھے بعض روایات میں گذری ہے کہ **من خرج من الجماعة قید شبر فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه.** حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں کہ **ومخالف الاجماع داخل فی مفارق الجماعة** [1] یعنی اجماع کی مخالفت کرنے والا مفارق الجماعة کے مفہوم میں داخل ہے معلوم ہوا کہ اجماع کی مخالفت کسی حال میں جائز نہیں اور مخالفت کرنے والا قابل

مسعود کی روایت کی تخریج کی ہے وفی الباب کہہ کر حضرت عائشہ حضرت عثمان اور دوسرے صحابہ کی روایت کی طرف اشارہ کیا ہے حضرت عائشہ کی روایت کی تخریج امام ابوداؤد اور امام نسائی نے کی ہے لیکن دونوں کی روایت میں المفارق للجماعة کا ذکر نہیں ہے اس لئے ہم نے ان کی روایت کی تخریج نہیں کی البتہ ابن ابی شیبہ نے موقوفا صحیح سند کے ساتھ حضرت عائشہ کی روایت کی المفارق للجماعة کے لفظ کے ساتھ تخریج کی ہے جیسے ہم آثار میں تخریج کریں گے حضرت عثمان کی روایت کی تخریج امام نسائی نے کی ہے اور حافظ نے اس کی تصحیح کی ہے لیکن اس میں بھی المفارق للجماعة کا لفظ نہیں ہے رجل کفر بعد اسلام کا لفظ ہے اس لئے ہم نے اس کی بھی تخریج نہیں کی۔

(۱) فتح الباری ص ۲۰۴ ج ۱۲

گردن زدنی ہے۔

(۵۶) وعن جابرؓ قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم من شهد ان لا اله الا الله وانی رسول الله حرم علیه دمه الا بثلاث التارک دینه والثیب الزانی ومن قتل نفسا ظلما. رواه البزار وفیه محمد بن ابی لیلی وهو سئ الحفظ ۔[1]

حضرت جابرؓ سے روایت ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص اس بات کی گواہی دے کہ اللہ کے علاوہ کوئی معبود نہیں اور میں اللہ کا رسول ہوں اس کا خون حرام ہے مگر تین صورتوں میں اک یہ کہ وہ اپنے دین کو چھوڑ دے دوسرے یہ کہ وہ شادی شدہ ہو کر زنا کرے تیسرے یہ کہ وہ کسی نفس کو ظلماً قتل کرے۔

اس میں التارک دینہ کا لفظ ہے اوپر والی روایت سے معلوم ہوا کہ تارک دین وہ ہے جو جماعت سے الگ ہو۔

(۵۷) وعن عمر بن الخطاب رضی الله عنه قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم لا تزال طائفة من امتی ظاهرین علی الحق حتی تقوم الساعة وفی روایة لا تزال طائفه من امتی علی الحق منصورین حتی یاتیهم الله امر الله. رواه الحاکم وقال هذا حدیث صحیح الاسناد ولم یخرجاه واقره الذهبی [2] ورواه الطبرانی فی الصغیر والکبیر ورجال الکبیر رجال الصحیح. [3]

حضرت عمر بن الخطابؓ روایت کرتے ہیں کہ سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میری امت کی ایک جماعت قیامت قائم ہونے تک حق کی مدد کرتی رہے گی۔

(۱) مجمع الزوائد کتاب الحدود باب لا یحل دم امرأ مسلم الخ ص ۲۵۲ ج ۶
(۲) مستدرک کتاب الفتن ص ۴۴۹ ج ۴ وص ۵۵۰ ج ۴
(۳) مجمع الزوائد کتاب الفتن باب لا تزال طائفة من هذه الامة علی الحق ص ۲۸۸ ج ۷

(۵۸) وعن المغیرة بن شعبة رضی الله عنه عن النبی صلی الله علیه وسلم قال لا تزال طائفة من امتی ظاهرین حتی یأتیهم امر الله وهم ظاهرون رواه البخاری ومسلم ۔[1]

حضرت مغیرہ بن شعبہؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں آپ نے فرمایا کہ میری امت کی ایک جماعت ہمیشہ غالب رہے گی جب تک ان کے پاس اللہ کا حکم (قیامت) نہ آ جائے اور وہ غالب ہو گی۔

امام بخاریؒ نے طائفہ سے اہل علم مراد لئے ہیں دراصل اس میں مختلف اقوال ہیں اس کی مزید تشریح آگے آئے گی۔

(۵۹) وعن عمران بن حصین رضی الله عنه ان رسول الله صلی الله علیه وسلم قال لا تزال طائفة من امتی یقاتلون علی الحق ظاهرین علی من ناواهم حتی یقاتل آخرهم الدجال. رواه الحاکم وقال هذا حدیث صحیح علی شرط مسلم ولم یخرجاه. واقره الذهبی [2]

حضرت عمران بن حصینؓ فرماتے ہیں کہ سردار دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میری امت کی ایک جماعت ہمیشہ حق کی خاطر لڑتی رہے گی اپنے مخالفین پر غالب رہے گی یہاں تک کہ اس جماعت کے آخری لوگ دجال سے لڑیں گے۔

(۶۰) وعن ثوبان رضی الله عنه قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم لا تزال طائفة من امتی ظاهرین علی الحق لا یضرهم من خذ لهم حتی یأتی امر الله وهم کذلک. رواه مسلم وابوداؤد وابن ماجه. [3]

(۱) بخاری کتاب الاعتصام باب قول النبی صلی الله علیه وسلم لا تزال طائفة من امتی الخ ص ۱۰۸۷ ج ۲ ومسلم کتاب الامارة ص ۱۴۳ ج ۲
(۲) مستدرک کتاب الفتن ص ۴۵۰ ج ۴
(۳) مسلم کتاب الامارة باب قوله صلی الله علیه وسلم لا تزال طائفة من امتی ظاهرین علی الحق الخ ص ۱۴۳ ج ۲، وابوداؤد کتاب الفتن ص ۲۲۸ ج ۲، وابن ماجه ابواب الفتن باب یکون من الفتن ص ۲۹۲

حضرت ثوبانؓ سے روایت ہے کہ سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میری امت کی ایک جماعت ہمیشہ حق کی مدد کرتی رہے گی ان کو بے یار و مددگار چھوڑنے والے (یا ان کو رسوا کرنے والے) ان کا کچھ بگاڑ نہیں سکیں گے یہاں تک کہ اللہ کا امر (قیامت) آئے گا اور وہ لوگ اسی حال میں ہوں گے۔

(٦١) وعن معاوية رضى الله عنه قال سمعت النبى صلى الله عليه وسلم يقول من يرد الله به خيرا يفقهه فى الدين وانما انا قاسم والله يعطى ولن تزال هذه الامة قائمة على امر الله لا يضرهم من خالفهم حتى ياتى امر الله. رواه البخارى ومسلم.[1]

حضرت معاویہؓ فرماتے ہیں کہ میں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ جس شخص کے متعلق اللہ تعالیٰ خیر کا ارادہ فرماتا ہے تو اس کو دین کی سمجھ عطا فرماتا ہے اللہ تعالیٰ دیتا ہے اور میں بانٹتا ہوں اور یہ امت ہمیشہ اللہ تعالیٰ کے دین پر قائم رہے گی اور اس کو کوئی مخالفت ضرر نہ پہنچا سکے گا تاوقتیکہ اللہ تعالیٰ کا حکم (یعنی قیامت) نہ آجائے۔

(٦٢) وعن جابر بن سمرة رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم قال لن يبرح هذا الدين قائما يقاتل عليه عصابة من المسلمين حتى تقوم الساعة. رواه مسلم والحاكم وقال على شرط مسلم ولم يخرجاه واحمد ورجاله رجال الصحيح.[2]

(١) بخارى كتاب العلم باب من يرد الله به خيرا يفقهه فى الدين ص ١٦ ج ١ وكتاب المناقب ص ٥١٣ ج ١، ومسلم كتاب الامارة باب قوله صلى الله عليه وسلم لا تزال طائفة من امتى الخ ص ١٤٣ ج ٢

(٢) مسلم كتاب الامارة باب قوله صلى الله عليه وسلم لا تزال طائفة من امتى الخ ص ١٤٣ ج ٢، ومستدرك كتاب الفتن ص ٤٤٩ ج ٤- ومجمع الزوائد كتاب الفتن باب لا تزال طائفة من هذه الامة على الحق ص ٢٨٨ ج ٧

حضرت جابر بن سمرہؓ سرکار دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں آپ نے فرمایا کہ یہ دین ہمیشہ قائم رہے گا اس کے لئے مسلمانوں کی ایک جماعت لڑتی رہے گی تاوقتیکہ قیامت قائم ہو جائے۔

(٦٣) وعن جابر بن عبدالله رضى الله عنه يقول سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا تزال طائفة من امتى يقاتلون على الحق ظاهرين الى يوم القيامة. رواه مسلم.[1]

حضر جابر بن عبداللہؓ فرماتے ہیں کہ میں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ میری امت کی ایک جماعت ہمیشہ حق کے لئے لڑتی رہے گی اپنے مخالفوں پر غالب رہے گی اور یہ سلسلہ قیامت تک رہے گا۔

(٦٤) وعن عقبة بن عامر رضى الله عنه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا تزال عصابة من امتى يقاتلون على امر الله قاهرين لعدوهم لا يضرهم من خالفهم حتى تاتيهم الساعة وهم على ذلك. رواه مسلم.[2]

حضرت عقبہ بن عامرؓ فرماتے ہیں کہ میں نے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ میری امت کی ایک جماعت ہمیشہ اللہ کے دین کے لئے لڑتی رہے گی اپنے دشمنوں پر غالب رہے گی ان کا مخالف ان کا کوئی نقصان نہ پہنچا سکے گا یہاں تک کہ قیامت آجائے گی اور وہ اسی حال میں ہوں گے۔

(٦٥) وعن ابى هريرة رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم قال لا يزال هذا الامر او على هذ الامر عصابة من امتى لا يضرهم خلاف من خالفهم حتى ياتيهم امر الله. رواه البزار ورجاله رجال

(١) مسلم حواله بالا

(٢) مسلم ص ١٤٣ ج ٢

الصحیح غیر زهیر ابن محمد بن قمیر وهو ثقة.[1]

حضرت ابوہریرہؓ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس دین پر میری امت کی ایک جماعت ہمیشہ رہے گی ان کی مخالفت کرنے والے کا اختلاف ان کو کچھ نقصان نہ پہنچا سکے گا یہاں تک کہ ان کے پاس اللہ کا حکم آ جائے گا (یعنی قیامت آ جائے)۔

(٦٦) وعن ابی امامة رضی الله عنه قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم لا تزال طائفه من امتی علی الدین ظاهرین لعدوهم قاهرین لایضرهم من جابههم الا ما اصابهم من لاواء حتی یاتیهم امر الله وهم کذلک قالوا یا رسول الله واین هم؟ قال ببیت المقدس واکناف بیت المقدس. رواه عبدالله وجادة عن خط ابیه والطبرانی ورجاله ثقات.[2]

حضرت ابوامامہؓ روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میری امت کی ایک جماعت ہمیشہ دین کی حمایت کرتی رہے گی اپنے مخالفوں پر غالب رہے گی ان کی مخالفت کرنے والا انہیں کچھ نقصان نہیں پہنچا سکے گا البتہ ان کو کچھ تکلیف پہنچے گی یہاں تک کہ قیامت آئے گی اور وہ اسی حال میں ہوں گے صحابہ نے عرض کیا یا رسول اللہ وہ لوگ کہاں ہوں گے؟ آپ نے فرمایا کہ بیت المقدس اور اس کے اطراف میں ہوں گے۔

(٦٧) وعن زید ابن ارقم رضی الله عنه ان رسول الله صلی الله علیه وسلم قال لا تزال طائفة من امتی علی الحق ظاهرین وانی لارجو ان تکونوا هم یا اهل الشام، رواه احمد والبزار والطبرانی، وابو عبدالله الشامی ذکره ابن ابی حاتم ولم یجرحه احد، وبقیة رجاله رجال

(١) مجمع الزوائد حواله بالا، وفتح الربانی ص ١٨٨ ج ١
(٢) مجمع الزوائد حواله بالا

الصحیح.[1]

حضرت زید بن ارقمؓ فرماتے ہیں کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میری امت کی ایک جماعت ہمیشہ حق کی حمایت کرتی رہے گی اور مجھے امید ہے اے اہل شام کہ وہ تم لوگ ہی ہوگے۔

(٦٨) وعن معاویة بن قرة عن ابیه قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم اذا فسد اهل الشام فلا خیر فیکم لا تزال طائفة من امتی منصورین لا یضرهم من خذلهم حتی تقوم الساعة، قال محمد بن اسماعیل قال علی بن المدینی هم اصحاب الحدیث، رواه ابن ماجه باسناد صحیح والترمذی وقال هذا احدیث حسن صحیح.[2]

معاویہ بن قرۃ اپنے والد (قرۃ بن ایاس) سے روایت کرتے ہیں کہ محبوب خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب اہل شام خراب ہو جائیں تو تمہاری خیریت نہیں میری امت میں سے ایک جماعت ہمیشہ (دشمنان اسلام پر) غالب رہے گی اس جماعت کو وہ لوگ کوئی ضرر نہ پہنچا سکیں گے جو اس کی تائید و اعانت ترک کر دیں گے یہاں تک کہ قیامت قائم ہو۔ امام بخاری علی بن المدینی سے نقل کرتے ہیں کہ اس جماعت سے محدثین مراد ہیں۔

(٦٩) وعن سلمة بن نفیل الکندی رضی الله عنه عن النبی صلی الله علیه وسلم (فی حدیث طویل) لا تزال من امتی امة یقاتلون علی الحق ویزیغ الله لهم قلوب اقوام ویرزقهم منهم حتی تقوم الساعة وحتی یاتی وعد الله ...... الحدیث. رواه النسائی باسناد صحیح.[3]

(١) حواله بالا
(٢) جامع ترمذی ابواب الفتن باب ما جاء فی اهل الشام ص ٤٣ ج ٢، وابن ماجه باب اتباع سنة رسول الله صلی الله علیه وسلم ص ٢
(٣) سنن نسائی کتاب الخیل والسبق والرمی ص ١٢١ ج ٢۔ قال السندی

حضرت سلمہ بن نفیل کندیؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ میری امت میں سے ایک جماعت ہمیشہ حق کی خاطر لڑتی رہے گی ان کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کچھ لوگوں کے دلوں کو (کفر کی طرف) مائل کردے گا اور انہی سے ان کو رزق پہنچائے گا یہاں تک کہ قیامت قائم ہوجائے اور یہاں تک کہ اللہ کا وعدہ آجائے۔

(۷۰) وعن مرة البهزیؓ انه سمع رسول الله صلی الله علیه وسلم یقول لا تزال طائفة علی الحق ظاهرین علی من ناواهم وهم کالاناء بین الاکلة حتی یأتی امر الله وهم کذلک قلنا یا رسول الله وأین هم؟ قال باکناف بیت المقدس رواه الطبرانی وفیه جماعة لم اعرفهم۔[1]

حضرت مرۃ البہزیؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ (میری امت کی) ایک جماعت ہمیشہ حق پر قائم رہے گی اپنے مخالفوں پر غالب رہے گی ان لوگوں کی مثال اس برتن کی طرح ہوگی جو کھانے والوں کے درمیان ہوتا ہے یہاں تک کہ اللہ کا حکم آجائے گا اور وہ لوگ اسی حال میں ہوں گے ہم نے عرض کیا یا رسول اللہ وہ لوگ کہاں ہوں گے؟ آپ نے فرمایا کہ بیت المقدس کے آس پاس۔

مطلب یہ ہے کہ جس طرح برتن درمیان میں ہوتا ہے اور اس کے چاروں طرف کھانے والے ہوتے ہیں اسی طرح حق پر قائم رہنے والوں کی چاروں طرف ان کے

فی شرحه: (ویزیغ) من ازاغ اذا مال والغالب استعماله فی المیل عن الحق الی الباطل والمراد یمیل الله تعالیٰ (لهم) ای لاجل قتالهم وسعادتهم قلوب اقوام عن الایمان الی الکفر لیقاتلوهم ویاخذوا مالهم، ویحتمل علی بعد ان المراد یمیل الله تعالی قلوب اقوام الیهم لیعینهم علی القتال ویرزق الله تعالی اولئک الاقوام العینین من هؤلاء الامة بسبب احسان هؤلاء الی اولئک فالمراد بالامة الرؤساء وبالاقوام الاتباع وعلی الاول المراد بالامة المجاهدون من المؤمنین وبالاقوام الکفرة والله تعالی اعلم الخ۔

(۱) مجمع الزوائد حواله بالا

دشمن ہوں گے اور ان کی مخالفت کریں گے۔

(۷۱) وعن ابراهیم بن عبدالرحمن العذری قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم یحمل هذا العلم من کل خلف عدوله ینفون عنه تحریف الغالین وانتحال المبطلین وتاویل الجاهلین. رواه البیهقی فی کتاب المدخل۔[1]

ابراہیم بن عبدالرحمٰن عذری روایت کرتے ہیں کہ سرکار دوعالم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس علم کو ہر آئندہ آنے والی جماعت میں سے نیک لوگ حاصل کریں گے جو اس سے حد سے گزرنے والوں کی تحریف کو اور باطلوں کی افترا پردازی کو اور جاہلوں کی تاویلات کو دور کریں گے۔

ملا علی قاریؒ اس حدیث کے تحت فرماتے ہیں کہ اس روایت کا مطلب وہی ہے جو لایزال طائفة من امتی الخ میں بیان کیا گیا ہے جو بخاری ومسلم میں حضرت مغیرہ سے مروی ہے بعض حضرات نے اسے معنیً متواتر قرار دیا ہے۔[2]

---

(۱) مشکوٰۃ المصابیح ص ۳۶۔ قال الذهبی: ابراهیم بن عبدالرحمن العذری تابعی مقل ماعلمته واهیا ارسل حدیث: یحمل هذا العلم من کل خلف عدوله، رواه غیر واحد عن معان ابن رفاعة عنه، ومعان لیس بعمدة ولا سیما اتی بواحد لا یدری من هو الخ میزان الاعتدال ص ۴۵ ج ۱۔ قال الحافظ: وحدیثه قد رواه ابن عدی فی الکامل من روایة الولید بن مسلم عن معان بن رفاعة عن ابراهیم بن عبدالرحمن: ثنا الثقة من اشیاخنا فذکره، وقال مهنا: قلت لاحمد: حدیث معان بن رفاعة کانه کلام موضوع، قال: لا، بل هو صحیح، وذکره ابن حبان فی الثقات وقال: یروی المراسیل وروی حدیثه من طریق حماد بن زید عن بقیة عن معان عنه الخ لسان المیزان ص ۷۷ ج ۱۔ قلت: فعلی هذا حدیث ابراهیم بن عبدالرحمن العذری صحیح الا انه مرسل۔

(۲) مرقاة المفاتیح ص ۳۰۳ ج ۱۔ اس حدیث کے راوی پندرہ سے زائد ہیں جبکہ بعض حضرات کے نزدیک اگر راوی دس ہوں تو وہ حدیث متواتر بن جاتی ہے کما نقله السیوطی عن الاصطخری وقال وهو المختار، تدریب الراوی ص ۱۷۷ ج ۲

حدیث نمبر ۵۷ سے ۷۱ تک پندرہ احادیث ہیں جن میں ایک ہی مضمون کا بیان ہوا ہے وہ یہ کہ امت محمدیہ علی صاحبہا الصلاۃ والسلام میں سے ایک جماعت قیامت تک حق پر قائم رہے گی اور حق کی خاطر لڑتی رہے گی مخالفت کرنے والوں کی مخالفت اور دشمنوں کی دشمنی اسے متزلزل نہیں کر سکے گی اور حق سے نہیں ہٹا سکے گی جب اس جماعت کا برحق ہونا ثابت ہوا تو جس اجماع میں یہ جماعت ہوگی وہ بھی حق ہوگا اور حق کا اتباع عقلاً ونقلاً واجب ہوگا۔

رہا یہ کہ یہ جماعت کن لوگوں کی ہوگی اور کہاں ہوگی؟ تو اس سلسلہ میں محققین کی رائے یہ ہے کہ یہ لوگ مؤمنین کے کسی خاص گروہ کے افراد نہیں ہوں گے بلکہ اس میں تمام گروہ کے افراد ہوں گے اس میں فقہاء ومحدثین بھی ہوں گے اور مجاہدین وواعظین بھی اور دوسرے اہل خیر بھی اور یہ لوگ کسی ایک جگہ میں نہیں ہوں گے بلکہ دنیا کے مختلف علاقوں میں منتشر ہوں گے۔[1]

امام نووی اس حدیث کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ:

وفی هذا الحدیث معجزة ظاهرة فان هذا الوصف ما زال بحمد الله تعالی من زمن النبی صلی الله علیه وسلم الی الآن ولا یزول حتی یاتی امر الله المذکور فی الحدیث، وفیه دلیل علی کون الاجماع حجة وهو اصح ما یستدل به من الحدیث [2]

اس حدیث میں ایک معجزہ بالکل ظاہر ہے کیونکہ حدیث میں مذکور صفت اللہ کے فضل سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے سے لے کر اب تک موجود ہے اور اس وقت رہے گی جب تک اللہ کا وہ حکم نہ آجائے جو حدیث میں مذکور ہے اس حدیث میں حجیت اجماع کی دلیل بھی موجود ہے اور جن احادیث سے (حجیت اجماع پر)

(۱) کذا فی شرح مسلم للنووی ص ۱۴۳ ج ۲
(۲) حوالہ بالا

استدلال کیا گیا ہے ان میں یہ صحیح ترین حدیث ہے۔

(۷۲) وعن ابی زهیر الثقفی رضی الله عنه قال سمعت النبی صلی الله علیه وسلم بالنباه او بالنباوه یقول یوشک ان تعرفوا اهل الجنة من اهل النار اوقال خیارکم من شرارکم قیل یا رسول الله بما ذا؟ قال بالثناء الحسن والثناء السیء انتم شهداء بعضکم علی بعض رواه الحاکم وقال هذا حدیث صحیح الاسناد وقال البخاری ابوزهیر الثقفی سمع النبی صلی الله علیه وسلم واسمه معاذ. واقره الذهبی۔[1]

ابوزہیر ثقفیؓ روایت کرتے ہیں کہ میں نے نباہ یا نباوہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ عنقریب تم جنتیوں کو جہنمیوں میں سے پہچان لوگے یا یہ فرمایا کہ نیکوں کو بروں میں سے پہچان لوگے۔ عرض کیا گیا یا رسول اللہ کس طرح؟ آپ نے فرمایا کہ اچھی تعریف اور بری تعریف سے، تم لوگ آپس میں ایک دوسرے پر گواہ ہو۔

حاکم نے مستدرک میں حجیت اجماع پر نو احادیث سے استدلال کیا ہے[2] مذکورہ حدیث نویں حدیث ہے چنانچہ اسے نقل کر کے فرماتے ہیں کہ:

فقد ذکرنا تسعة احادیث باسانید صحیحة یستدل بها علی الحجة بالاجماع.

ہم نے صحیح اسانید سے نو احادیث بیان کی ہیں جن سے اجماع کی حجیت پر استدلال کیا جاسکتا ہے۔

اس روایت سے استدلال اس کے آخری جملہ انتم شهداء بعضکم علی بعض سے ہے پیچھے تفصیل سے بتایا جاچکا ہے کہ اجماع کی حقیقت شہادت ہی ہے آیت قرآنی وکذلک جعلناکم امة وسطا لتکونوا شهداء علی الناس

(۱) مستدرک کتاب العلم ص ۱۲۰ ج ۱
(۲) وہ تمام احادیث ہم نے اوپر ذکر کی ہیں

کے تحت یہ بحث پوری تفصیل سے آ گئی ہے وہاں دیکھ لی جائے۔

(۷۳) وعن عبداللہ بن زمعة رضی اللہ تعالی عنه قال لما استعز برسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم وانا عنده فی نفر من المسلمین دعاه بلال الی الصلوة فقال مروا من یصلی للناس فخرج عبداللہ بن زمعة فاذا عمر فی الناس وکان ابوبکر غائبا فقلت یا عمر قم فصل بالناس فتقدم فکبر فلما سمع رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم صوته وکان عمر رجلا مجهرا قال فاین ابوبکر یابی اللہ ذلک والمسلمون یابی اللہ ذلک والمسلمون فبعث الی ابی بکر فجاء بعد ان صلی عمر تلک الصلوة فصلی بالناس. رواہ ابوداؤد باسناد صحیح۔[1]

حضرت عبداللہ بن زمعہؓ سے روایت ہے کہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بیماری نے شدت اختیار کرلی اور میں مسلمانوں کی ایک جماعت کے ساتھ آپ کے پاس تھا اس وقت بلالؓ نے آپ کو نماز پڑھانے کے لئے بلایا آپ نے فرمایا کہ کسی کو نماز پڑھانے کے لئے کہہ دو پس عبداللہ بن زمعہؓ نکلے تو دیکھا کہ لوگوں میں حضرت عمر موجود ہیں اور صدیق اکبر غائب تھے میں نے کہا اے عمر کھڑے ہو جاؤ اور لوگوں کو نماز پڑھاؤ چنانچہ وہ آگے بڑھے اور اللہ اکبر کہا جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی آواز سنی اور عمرؓ بلند آواز والے تھے تو آپ نے فرمایا کہ ابوبکر کہاں ہیں؟ ابوبکر کے علاوہ کسی دوسرے کی امامت نہ اللہ مانتا ہے اور نہ مسلمان مانتے ہیں دوسرے کی امامت نہ اللہ مانتا ہے اور نہ مسلمان مانتے ہیں۔ پھر حضرت ابوبکر کو بلانے آدمی بھیجا گیا وہ اس وقت پہنچے جب حضرت عمر وہ نماز پڑھا چکے تھے آگے نماز حضرت ابوبکر نے پڑھائی۔

(۱) ابوداؤد کتاب السنة باب فی استخلاف ابی بکر ص ۲۸۵ ج ۲
(۲) التوضیح ص ۵۳۳

(۷۴) وعن عائشة رضی اللہ عنها قالت قال لی رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم فی مرضه ادعی لی ابابکر اباک واخاک حتی اکتب کتابا فانی اخاف ان یتمنی متمن ویقول قائل انا اولی ویابی اللہ والمؤمنون الا ابابکر. رواہ مسلم۔[1]

وفی روایة للبخاری عنها: لقد هممت او اردت ان ارسل الی ابی بکر وابنه واعهد ان یقول القائلون او یتمنی المتمنون ثم قلت یأبی اللہ ویدفع المؤمنون او یدفع اللہ ویابی المومنون.[2]

حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے مرض موت میں مجھ سے فرمایا کہ تمہارے باپ ابوبکر اور تمہارے بھائی کو میرے پاس بلاؤ تاکہ میں کوئی دستاویز لکھوادوں کیونکہ مجھے خدشہ ہے کہ کوئی لالچی لالچ کرے گا اور کوئی کہنے والا کہے گا کہ خلافت کا میں زیادہ حق دار ہوں لیکن اللہ اور مؤمنین ابوبکر کے علاوہ کسی کو نہیں مانیں گے۔

بخاری کی روایت میں اس طرح آیا ہے کہ: میں نے ارادہ کیا کہ ابوبکر اور ان کے صاحبزادے کو بلا بھیجوں اور انہیں وصیت کروں تاکہ کہنے والے کچھ نہ کہہ سکیں یا خواہش کرنے والے خواہش نہ کرسکیں پھر میں نے کہا کہ اللہ اور کسی کو نہیں مانے گا اور مؤمنین مخالف کو ہٹا دیں گے یا یہ فرمایا کہ اللہ تعالی مخالف کو ہٹا دے گا اور مؤمنین (ابوبکر کے علاوہ اور کسی کو) نہیں مانیں گے۔

مذکورہ دونوں روایات کا تعلق آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے مرض وفات سے ہے البتہ حضرت عبداللہ بن زمعہؓ کی روایت میں امامت کا ذکر ہے اور حضرت عائشہؓ کی روایت میں خلافت کا دونوں موقع پر آپ نے یابی اللہ ذلک والمسلمون اور

(۱) مسلم کتاب فضائل الصحابة باب من فضائل ابی بکرؓ ص ۲۷۳ ج ۲
(۲) بخاری کتاب المرضی باب قول المریض انی وجع او وارأساه الخ ص ۸۴۶ ج ۲

یاب اللہ والمومنون الا ابا بکر فرمایا یعنی امامت اور خلافت کے لئے اللہ تعالیٰ اور مومنین ابوبکرؓ کے علاوہ اور کسی کو قبول نہیں کریں گے اس سے معلوم ہوا کہ جس چیز کو اللہ چاہتا ہے تمام مؤمنین وہی چاہتے ہیں اور تمام مؤمنین جو چاہتے ہیں وہی اللہ تعالیٰ چاہتا ہے لہٰذا جس بات پر تمام مسلمانوں کا اجماع ہوگا وہ اللہ کی مرضی ہوگی اور اس کا ماننا سب پر لازم ہوگا۔

حضرت عائشہؓ کی مذکورہ بالا روایت سے فخر الاسلام بزدوی رحمہ اللہ نے بھی حجیت اجماع پر استدلال کیا ہے۔[1]

(۷۵) وعن معقل بن یسار رضی اللہ عنہ قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول اعملوا بالقرآن واحلوا حلالہ وحرموا حرامہ واقتدوا بہ ولا تکفروا بشیء منہ وما تشابہ علیکم فردوہ الی اللہ والی اولی الامر من بعدی کیما یخبرونکم. الحدیث. وفی روایۃ فما اشتبہ علیکم منہ فاسئلوا اھل العلم یخبرونکم. رواہ الطبرانی فی الکبیر، ولہ اسنادان فی احدھما عبداللہ بن ابی حمید وقد اجمعوا علی ضعفہ وفی الآخر عمران القطان ذکرہ ابن حبان فی الثقات وضعفہ الباقون.[2]

حضرت معقل بن یسارؓ فرماتے ہیں کہ میں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ تم لوگ قرآن پر عمل کرو قرآن نے جس چیز کو حلال کہا اسے حلال جانو جس کو حرام کہا اسے حرام جانو اسی کا اقتدا کرو اس کی کسی چیز کا انکار نہ کرو جو چیز تم پر مشتبہ ہو جائے اسے اللہ کی طرف اور میرے بعد اولوالامر کی طرف لے جاؤ تاکہ وہ تمہیں بتا سکیں۔ اور ایک روایت میں اس طرح آیا ہے کہ قرآن کی جس بات میں تمہیں اشتباہ ہو اسے اہل علم سے دریافت کرو وہ تمہیں بتا دیں گے۔

(۱) اصول بزدوی
(۲) مجمع الزوائد کتاب العلم باب فی العمل بالکتاب والسنۃ ص ۱۷۰ ج ۱

اس روایت سے معلوم ہوا کہ مشتبہ چیزوں میں اہل علم کی طرف رجوع کرنا اور ان کی ہدایت پر عمل کرنا ضروری ہے اجماع بھی عام طور پر ایسے مسائل پر منعقد ہوتا ہے جن میں عام طور پر اشتباہ پایا جاتا ہے اہل علم اجماع منعقد کر کے اس اشتباہ کو دور کر دیتے ہیں لہٰذا اس روایت کی رو سے اجماع واجب الاتباع ٹھہرا۔

یہ ۷۵ احادیث ہیں جن سے فقہاء اسلام اور اعیان امت نے حجیت اجماع پر استدلال کیا ہے ان میں سے زیادہ تر احادیث محدثین کی تصریح کے مطابق صحیح ہیں کچھ روایات حسن ہیں اور ایک تہائی کے قریب روایات ضعیف ہیں صحیح روایات کی اتنی بڑی تعداد کی موجودگی میں ضعیف روایات کا سہارا لینے کی ضرورت ہی نہیں اور نہ ان پر استدلال کا مدار ہے تاہم محدثین کے اتباع میں جو صحیح روایات ذکر کے ضعیف روایات بھی تائید کے لئے ذکر کرتے ہیں ہم نے بھی ضعیف روایات نقل کر دی ہیں۔

لیکن یہاں اس بات کی وضاحت بھی مناسب معلوم ہوتا ہے کہ کسی حدیث کے ضعیف ہونے کا کیا مطلب ہوتا ہے، جب محدثین کسی حدیث کو ضعیف قرار دیتے ہیں تو اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہوتا کہ وہ حدیث بالکل باطل اور بے اصل ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس حدیث کی سند میں ایک دو راوی ایسے ہوتے ہیں جن میں روایت مقبول کے شرائط میں سے کوئی شرط مفقود ہوتی ہے جس کی وجہ سے اس راوی اور اس کی روایت کو ضعیف قرار دیا جاتا ہے بسا اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک حدیث ایک سند کے اعتبار سے قوی ہوتی ہے کیونکہ اس کے رواۃ ثقہ ہوتے ہیں لیکن یہی حدیث دوسری سند کے اعتبار سے ضعیف قرار پاتی ہے کیونکہ اس کے رواۃ میں سے بعض ضعیف ہوتے ہیں پیچھے ہم نے جو روایات ذکر کی ہیں ان میں اس قسم کی بہت سی احادیث موجود ہیں اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک راوی ایک محدث کے نزدیک ثقہ ہوتا ہے لہٰذا اس کی روایت اس محدث کے نزدیک مقبول ہوتی ہے جبکہ یہی راوی دوسرے محدث کے نزدیک ثقہ نہیں ہوتا اس لئے اس کے نزدیک اس راوی کی

روایت مقبول نہیں ہوتی۔

حقیقت یہ ہے کہ حدیث کی تصحیح وتضعیف ایک اجتہادی مسئلہ ہے بعض کے نزدیک ایک چیز قابل جرح ہوتی ہے جب وہ چیز کسی راوی کے اندر پائی جاتی ہے تو وہ اسے ضعیف قرار دیتا ہے جبکہ دوسرے کے نزدیک وہ چیز قابل جرح نہیں ہوتی اور اس کی بنا پر وہ راوی مجروح قرار نہیں پاتا۔

مولانا عبدالحی لکھنویؒ حدیث صحیح حدیث حسن اور حدیث ضعیف کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جہاں محدثین یہ کہتے ہیں کہ یہ حدیث صحیح ہے یا حسن ہے اس سے ان کی مراد یہ ہوتی ہے کہ ظاہر اسناد سے ہمارے نزدیک یہی ثابت ہوا، یہ مطلب نہیں ہوتا کہ نفس الامر میں اس روایت کی صحت یقینی ہے کیونکہ ثقہ راوی سے بھی خطاء ونسیان ممکن ہے اسی طرح جب محدثین یہ کہتے ہیں کہ یہ حدیث ضعیف ہے اس سے ان کی مراد یہ ہوتی ہے کہ اس حدیث میں صحت کے تمام شرائط ہمارے نزدیک ثابت نہ ہوسکے۔ یہ مطلب نہیں ہوتا کہ نفس الامر میں وہ روایت جھوٹی ہے کیونکہ کبھی جھوٹا شخص بھی سچ بولتا ہے اور کثیر الخطأ بھی صحیح بات نقل کرتا ہے اور یہی صحیح قول ہے اور اکثر اہل علم کا یہی مسلک ہے۔[1]

مطلب یہ ہے کہ اگر کسی حدیث کی سند میں کوئی ضعیف راوی موجود ہو تو اس راوی کی وجہ سے اس روایت کو ضعیف تو کہیں گے لیکن اس سے نفس الامر میں اس روایت کا ضعیف ہونا لازم نہیں آتا چنانچہ اس قسم کی بیسیوں روایات ملتی ہیں کہ نفس حدیث کا مضمون صحیح ہوتا ہے کسی آیت یا روایت کے منافی نہیں ہوتا لیکن ضعیف راوی کی وجہ سے حدیث کو ضعیف قرار دیا جاتا ہے اس لئے کسی حدیث کے ضعیف ہونے سے اس کا غلط یا بے اصل ہونا لازم نہیں آتا اور پیچھے گزرا ہے کہ حدیث ضعیف تلقی بالقبول سے صحیح قرار پاتی ہے چنانچہ مولانا عبدالحئی لکھنویؒ لکھتے ہیں کہ حدیث ضعیف کو جب امت

(۱) الرفع والتکمیل فی الجرح والتعدیل ص ۸۵۔ وکذا فی تقریب النواوی وتدری الراوی ص ۷۵ ج ۱

تلقی بالقبول کرلیتی ہے تو اسے حدیث صحیح پر ترجیح حاصل ہوتی ہے حتی کہ یہ متواتر کی قائم مقام ہوجاتی ہے یعنی اس کے ذریعہ نص قطعی کو بھی منسوخ قرار دیا جاسکتا ہے چنانچہ امام شافعیؒ حدیث ''لا وصیة لوارث'' کے بارے میں فرماتے ہیں کہ یہ روایت محدثین کے نزدیک صحیح نہیں ہے لیکن عام امت نے اسے تلقی بالقبول کرکے اس پر عمل کیا ہے حتی کہ اسے آیت وصیت کے لئے ناسخ قرار دیا ہے۔[2]

پیچھے ہم نے جتنی روایات نقل کی ہیں وہ سب مرفوع روایات ہیں ان کے علاوہ آثار صحابہ بھی کافی تعداد میں موجود ہیں آگے ہم وہ آثار نقل کرتے ہیں۔

حجیت اجماع کے بارے میں آثار صحابہ

(۱) عن عبدالرحمن بن یزید قال اکثروا علی عبدالله ذات یوم فقال عبدالله انه قد اتی علینا زمان ولسنا نقضی ولسنا هنالک ثم ان الله عز وجل قدر علینا ان بلغنا ما ترون فمن عرض له منکم قضاء بعد الیوم فلیقض بما فی کتاب الله فان جاءه امر لیس فی کتاب الله فلیقض بما قضی به نبیه صلی الله علیه وسلم فان جاءه امر لیس فی کتاب الله ولا قضی به نبیه صلی الله علیه وسلم فلیقض بما قضی به الصالحون فان جاءه امر لیس فی کتاب الله ولا قضی به نبیه صلی الله علیه وسلم ولا قضی به الصالحون فلیجتهد رأیه ولا یقول انی اخاف وانی اخاف فان الحلال بیّن والحرام بین وبین ذلک امور مشتبهات فدع ما یریبک

(۱) علامہ زاہد کوثری نے اس حدیث پر مستقل بحث کی ہے اور اسے صحیح قرار دیا ہے تفصیل کے لئے دیکھئے مقالات کوثری ص ۶۲ و ۶۷ یہاں اس حدیث کی صحت وسقم کی تحقیق مقصود نہیں مقصد صرف یہ ہے کہ حدیث ضعیف تلقی بالقبول سے صحیح بلکہ متواتر کی قائم مقام بن جاتی ہے۔

(۲) الاجوبة الفاضلة ص ۵۲

الی مالا یریبک. رواہ ابو عبدالرحمن النسائی وقال هذا الحدیث حدیث جید جید.[1]

عبدالرحمٰن بن یزید کہتے ہیں کہ ایک دن لوگوں نے عبداللہ بن مسعودؓ سے زیادہ سوالات کئے تو عبداللہ بن مسعودؓ نے فرمایا کہ بے شک ہم پر ایک ایسا دور بھی گزرا ہے کہ ہم فیصلہ نہیں کر سکتے تھے اور نہ ہم اس کے اہل تھے پھر اللہ عزوجل نے ہماری تقدیر میں لکھ دیا کہ ہم اس مقام کو پہنچے جو تم دیکھ رہے ہو پس تم میں سے جس کو آج کے بعد عہدہ قضا پیش کیا جائے اسے چاہئے کہ اللہ کی کتاب کے مطابق فیصلہ کرے اگر اس کے پاس ایسا معاملہ آجائے جس کا حکم کتاب اللہ میں نہ ہو تو اسے چاہئے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلہ کے مطابق فیصلہ کرے اور اگر اس کے پاس ایسا مسئلہ آجائے جس کا حکم کتاب اللہ میں موجود نہیں ہے اور نہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسا فیصلہ منقول ہے تو اسے چاہئے کہ صالحین کے فیصلہ کے مطابق فیصلہ کرے اور اگر اس کے پاس ایسا مقدمہ آجائے جس کا حکم نہ کتاب اللہ میں ہے اور نہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہے اور نہ صالحین نے ایسا کوئی فیصلہ کیا ہے تو اسے اپنی رائے کے مطابق اجتہاد کرنا چاہئے اور یہ نہ کہے کہ میں ڈرتا ہوں میں ڈرتا ہوں اس لئے کہ حلال بھی واضح ہے اور حرام بھی واضح ہے ان دونوں کے درمیان کچھ مشتبہ چیزیں ہیں لہٰذا ایسی چیز کو چھوڑو جو شک میں ڈالے ایسی چیز کو اختیار کرو جو شک میں نہ ڈالے۔

(۲) وعن شریح انه کتب الی عمر یسأله فکتب الیه ان اقض بما فی کتاب الله فان لم یکن فی کتاب الله فبسنة رسول الله صلی الله علیه وسلم فان لم یکن فی کتاب الله ولا فی سنة رسول الله صلی الله علیه وسلم فاقض بما قضی به الصالحون فان لم یکن فی کتاب الله ولا فی سنة رسول الله صلی الله علیه وسلم ولم یقض به الصالحون فان شئت

(۱) سنن نسائی کتاب ادب القضاة باب الحکم باتفاق اہل العلم ص ۳۰۵ ج ۲

فتقدم وان شئت فتاخر ولا اری التاخیر الا خیرا لک. والسلام علیکم. رواہ النسائی باسناد صحیح.[1]

قاضی شریح سے منقول ہے کہ انہوں نے حضرت عمرؓ کے پاس لکھ کر کچھ سوالات بھیجے تو حضرت عمرؓ نے ان کے پاس لکھا کہ فیصلہ کتاب اللہ کے مطابق کرو اگر کوئی حکم کتاب اللہ میں نہ ہو تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کے مطابق فیصلہ کرو اگر کوئی حکم کتاب اللہ میں بھی نہ ہو اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت میں بھی نہ ہو تو صالحین کے فیصلہ کے مطابق فیصلہ کرو اگر کوئی حکم کتاب اللہ میں بھی نہ ہو اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت میں بھی نہ ہو اور صالحین نے بھی ایسا فیصلہ نہ کیا ہو تو اگر تم چاہو تو آگے بڑھو (یعنی اجتہاد کرو) اور اگر چاہو تو پیچھے ہٹو اور میں پیچھے ہٹنے کو تمہارے لئے بہتر سمجھتا ہوں۔ والسلام علیکم.

امام نسائی نے "الحکم باتفاق اهل العلم" کا عنوان قائم کر کے مذکورہ بالا دونوں روایات کی تخریج کی ہے عنوان سے معلوم ہوا کہ امام نسائی کا مقصد حجیت اجماع پر استدلال ہے اور یہ استدلال لفظ "فاقض بما قضی به الصالحون" سے ہے قرآن وسنت کے اسلوب سے واقفیت رکھنے والوں کو اس استدلال میں کوئی شک وشبہ پیدا نہیں ہو سکتا۔ یہ دونوں روایات اگرچہ موقوف ہیں لیکن اصول حدیث کی رو سے یہ مرفوع کے حکم میں ہیں۔[2]

(۱) نسائی حواله بالا قلت ورواه البیهقی فی السنن الکبری باختلاف یسیر، وفیه "فاقض بما قضی به ائمة الهدی" بدل الصالحون ص ۱۱۰ ج ۱۰ وفی روایة له: فانظر ما اجتمع علیه الناس فخذ به ص ۱۱۵ ج ۱۰ ورواه ابن تیمیة فی فتاواه قاله: وفی روایة فیما اجمع علیه الناس (فتاوی ابن تیمیه ص ۲۰۰ ج ۱۹) ثم رأیت ابا عمر ابن عبدالبر قد رواه بسنده ولفظه: فان اتاک ما لیس فی کتاب الله ولم یسن فیه رسول الله فاقض بما اجمع علیه الناس الخ (جامع بیان العلم وفضله ص ۵۶ ج ۲)

(۲) کذا قال السندی فی حاشیته علی النسائی۔ حواله بالا۔

دونوں روایات میں شریعت کے ادلۂ اربعہ کو ترتیب کے ساتھ بیان کیا گیا ہے جمہور اہل سنت والجماعت کے نزدیک شرعی احکام کے استنباط واستخراج کے یہی چار دلائل ہیں اور اسی ترتیب سے ہیں اصول فقہ کی کتابوں میں بھی ادلہ اربعہ کو اسی ترتیب سے بیان کیا گیا ہے۔

مذکورہ بالا دونوں روایات سے یہ بھی معلوم ہوا کہ صحابۂ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے نزدیک بھی کتاب اللہ اور سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد اجماع کا درجہ تھا اس کی موجودگی میں وہ قیاس کو صحیح نہیں سمجھتے تھے عقل کا تقاضا بھی یہی ہے نیز لفظ "الصالحون" سے ارکان اجماع کا ایک وصف بھی معلوم ہوا یعنی نیک اور متدین ہونا جس کا مطلب یہ ہے کہ فاسق وفاجر کا اجماع میں اعتبار نہ کیا جائے گا خواہ وہ عالم ہو، تفصیل آگے آئے گی۔

حضرت عمرؓ نے قاضی شریح کے پاس جو ہدایت نامہ لکھا ہے اس کا آخری جملہ "ولا اری التاخیر الا خیرا لک" ان لوگوں کی آنکھیں کھول دینے کے لئے کافی ہے جو شریعت کو اپنے اجتہاد کا تختۂ مشق بنانا چاہتے ہیں حضرت عمرؓ قاضی شریح جیسے آدمی کو مشورہ دے رہے ہیں کہ اجتہاد وقیاس سے باز رہنا ہی بہتر ہے پھر ہما شما کی کیا حیثیت ہے؟ اس مسئلہ پر ہم آگے بحث کریں گے۔

(۳) وعن عبداللہ بن رباح قال دخلت انا وابو قتادة علی عثمان وهو محصور فاستاذناه فی الحج فاذن لنا فقلنا یا امیر المؤمنین قد حضر من امر هؤلاء ما قد تری فما تأمرنا؟ قال علیکم بالجماعة قلنا فانا نخاف ان تکون الجماعة مع هؤلاء الذین یخالفونک قال الزموا الجماعة حیث کانت الحدیث. رواه عبدالرزاق فی مصنفه۔[1]

عبداللہ بن رباح کہتے ہیں کہ میں اور ابو قتادہ حضرت عثمانؓ کے پاس حاضر ہوئے

(۱) مصنف عبدالرزاق ص ۴۴۶ ج ۱۱

جس وقت آپ محصور تھے ہم نے حج میں جانے کی اجازت چاہی انہوں نے اجازت دے دی ہم نے عرض کیا اے امیر المؤمنین ان مفسدین کا معاملہ آپ دیکھ رہے ہیں اس سلسلہ میں آپ کا ہمارے لئے کیا حکم ہے؟ حضرت عثمانؓ نے فرمایا کہ تم لوگ جماعت کو لازم پکڑو، ہم نے عرض کیا کہ ہمیں اندیشہ ہے کہ جماعت کہیں ان مفسدین کے ساتھ نہ ہو، انہوں نے فرمایا کہ جماعت جس کے ساتھ بھی ہو تم جماعت کو لازم پکڑو۔

حضرات صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کا خلوص اور للّٰہیت ابتلاء وآزمائش کے وقت خوب نکھر کر سامنے آتی ہے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا معاملہ دیکھئے کہ دشمن چاروں طرف سے ان کے گھر کا احاطہ کئے ہوئے ہیں ہر لحہ ان کی جان کو خطرہ ہے ایسے وقت میں بھی اپنے آدمیوں سے یہ کہہ رہے ہیں کہ جماعت سے الگ نہ ہونا خواہ جماعت مفسدین کے ساتھ کیوں نہ ہو۔ گویا ان کے نزدیک اپنی جان سے زیادہ جماعت مسلمین عزیز ہے اپنی جان کو تو قربان کردینے کے لئے تیار ہے لیکن جماعت مسلمین میں انتشار وافتراق کو دیکھنے کے لئے تیار نہیں چنانچہ انہوں نے یہ کر کے دکھایا اور اپنی جان قربان کردی، رضی اللہ عنہ وارضاہ۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ ان حضرات کے نزدیک جماعت مسلمین کی کیا اہمیت تھی۔

(۴) وعن عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنه قال الزموا هذه الطاعة والجماعة فانه حبل اللہ الذی امر به وان ما تکرهون فی الجماعة خیر مما تحبون فی الفرقة الحدیث. رواه الحاکم فی المستدرک وقال علی شرط الشیخین ولم یخرجاه، واقره الذهبی[1] ورواه الطبرانی باسانید وفیه مجالد وقد وثق وفیه خلاف وبقیة رجال احدی الطرق ثقات.[2]

(۱) مستدرک کتاب الفتن ص ۵۵۵ ج ۴
(۲) مجمع الزوائد کتاب الفتن باب ثان فی امارة الساعة ص ۳۲۸ ج ۷

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ فرماتے ہیں کہ تم لوگ اس طاعت اور جماعت کو لازم پکڑو کیونکہ یہی وہ رسی ہے جس کو پکڑنے کا حکم دیا گیا ہے[1] یقیناً تم جس بات کو جماعت میں ناپسند کرتے ہو وہ اس بات سے بہتر ہے جسے تم جماعت سے الگ ہو کر پسند کرتے ہو۔

(۵) وعن الحارث بن قيس قال قال لي عبدالله ابن مسعود يا حارث بن قيس اليس يسرك ان تسكن وسط الجنة قال نعم قال فالزم جماعة الناس. رواه الطبراني ورجالة ثقات.[2]

حارث قیس کہتے ہیں کہ مجھ سے عبداللہ بن مسعودؓ نے فرمایا کہ اے حارث بن قیس کیا تمہیں خوشی نہیں ہوگی کہ جنت کے بیچ میں رہ سکو، انہوں نے کہا کہ ضرور خوشی ہوگی فرمایا پس تو لوگوں کی جماعت کو لازم پکڑو۔

(۶) وعن عائشةؓ قالت ما حل دم احد من اهل هذه القبلة الا من استحل ثلاثة اشياء قتل النفس، والثيب الزاني والمفارق جماعة المسلمين او الخارج من جماعة المسلمين. رواه ابن ابي شيبة باسناد صحيح.[3]

حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ اہل قبلہ میں سے کسی کا خون حلال نہیں مگر وہ شخص جس نے تین چیزوں کو حلال سمجھا ہو (۱) کسی نفس کو قتل کیا ہو (۲) شادی شدہ ہونے کے باوجود زنا کیا ہو (۳) مسلمانوں کی جماعت سے جدائی اختیار کی ہو یا یہ کہا کہ مسلمانوں کی جماعت سے خارج ہوگیا ہو۔

(۷) وعن علي رضي الله عنه قال ان الاسلام ثلاث اثا في الايمان والصلاة والجماعة فلا تقبل صلاة الا بايمان ومن آمن صلى ومن

(۱) واعتصموا بحبل الله جميعا کی طرف اشارہ ہے۔
(۲) مجمع الزوائد کتاب الفتن باب ثان في امارة الساعة ص ۳۲۸ ج ۷
(۳) مصنف ابن ابي شيبة ص ۴۱۴ ج ۹

صلى جامع ومن فارق الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه. رواه ابن ابي شيبة.[1]

حضرت علیؓ فرماتے ہیں کہ اسلام کے تین پتھر ہیں ایمان، نماز اور جماعت مسلمین۔ کوئی نماز ایمان کے بغیر قبول نہیں ہوتی جس نے ایمان لایا اس نے نماز پڑھی ہے اور جس نے نماز پڑھی اس نے مسلمانوں کے ساتھ اتفاق کیا اور جس نے جماعت مسلمین سے بالشت برابر جدائی اختیار کی اس نے اسلام کا پھندا اپنی گردن سے اتار پھینکا۔

(۸) وعن سعيد بن جمهان قال لقيت عبدالله ابن أبي أوفى وهو محجوب البصر فسلمت عليه (الى) قلت فان السلطان يظلم الناس ويفعل بهم ويفعل بهم قال فتناول يدي فغمزها غمزة شديدة ثم قال ويحك يا ابن جمهان عليك بالسواد الاعظم مرتين، الحديث. رواه احمد والطبراني ورجال احمد ثقات.[2]

سعید بن جمہان کہتے ہیں کہ میں نے عبداللہ بن اوفیؓ سے اس وقت ملاقات کی جب آپ نابینا ہوگئے تھے میں نے انہیں سلام کیا (الی) میں نے کہا کہ خلیفہ لوگوں پر ظلم کر رہا ہے لوگوں کے ساتھ ایسا ایسا معاملہ کیا جا رہا ہے سعید نے کہا تو انہوں نے میرا ہاتھ پکڑا اور زور سے دبایا پھر فرمایا برا ہو تمہارے لئے اے ابن جمہان سواد اعظم کو لازم پکڑو اس طرح دو دفعہ فرمایا۔

(۹) وعن ابي حلس قال قال لي بشير بن ابي مسعود وكان من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم عليكم بالجماعة فان الله لم يكن ليجمع امة محمد على ضلالة. رواه في كنز العمال.[3]

(۱) مصنف ابن ابي شيبة ص ۴۴ ج ۱۱
(۲) مجمع الزوائد کتاب الخلافة باب النصيحة للائمة وكيفيتها ص ۲۳۰ ج ۵
(۳) کنز العمال ص ۹۷ ج ۱

ابو جلس کہتے ہیں کہ مجھے بشیر بن ابی مسعود نے کہا اور وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ میں سے تھے کہ تم لوگ مسلمانوں کی جماعت کو لازم پکڑو اس لئے کہ اللہ تعالیٰ امت محمد یہ علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام کو گمراہی پر جمع نہیں کرے گا۔

(۱۰) وعن ابی مسعودؓ قال کنا نتحدث ان الأخرشرا تهموا الرأی وعلیکم بالجماعة فان الله لم یکن لیجمع امة محمد علی ضلالة. رواہ فی کنز العمال۔[1]

ابو مسعودؓ فرماتے ہیں کہ ہم آپس میں کہا کرتے تھے کہ ہر بعد میں آنے والی چیز بری ہے تم اپنی رائے کو متہم سمجھو اور جماعت کو لازم پکڑو کیونکہ اللہ تعالیٰ امت محمد یہ علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام کو کسی گمراہی پر جمع نہیں کرے گا۔

(۱۱) وعن عبدالله بن مسعود رضی الله عنه فی حدیث طویل: فما رآه المسلمون حسنا فهو عندالله حسن وما رآه المسلمون سیئا فهو عندالله سیئ. رواه احمد والبزار والطبرانی فی الکبیر ورجاله موثقون.[2]

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے ایک طویل روایت میں مروی ہے کہ جس چیز کو مسلمان اچھا سمجھتے ہیں وہ چیز اللہ کے نزدیک بھی اچھی ہے اور جس چیز کو مسلمان برا سمجھتے ہیں وہ اللہ کے نزدیک بری ہے۔

اس روایت میں تین باتیں قابل غور ہیں۔ پہلی بات یہ ہے کہ اس روایت کی حیثیت کیا ہے آیا یہ حسن ہے یا صحیح؟ علامہ ہیثمی نے اسے طبرانی کی معجم کبیر کی سند کے اعتبار سے صحیح قرار دیا ہے جیسا کہ اوپر گزرا ہے لیکن علامہ شمس الدین سخاوی نے المقاصد الحسنہ میں اسے حسن کہا ہے۔[3]

(۱) حوالہ بالا
(۲) مجمع الزوائد کتاب العلم باب الاجماع ص ۱۷۷ ج ۱
(۳) المقاصد الحسنہ

حافظ ابن القیم نے بھی مسند ابوداؤد الطیالسی کے حوالہ سے بروایت مسعودی اس روایت کی تخریج کی ہے[1] اور اس سے اجماع صحابہ کی حجیت پر استدلال کیا ہے۔ مسعودی کی امام احمد نے توثیق کی ہے لیکن ابن القطان نے انہیں ضعیف قرار دیا کیونکہ آخیر میں انہیں اختلاط ہوگیا تھا اور قبل الاختلاط اور بعد الاختلاط کی روایات میں وہ تمیز نہیں کرسکتے تھے۔[2]

اس اسناد کی رو سے اسے حسن کہا جاسکتا ہے ممکن ہے کہ سخاوی کی نظر بھی اس اسناد پر ہو۔ لیکن طبرانی کی معجم کبیر کی اسناد کی رو سے یہ روایت صحیح ہے کیونکہ بقول علامہ ہیثمی اس کے تمام رواۃ ثقہ ہیں۔

دوسری بات یہ ہے کہ یہ روایت موقوف ہے یا مرفوع؟ عام محدثین نے اسے موقوف قرار دیا ہے لیکن امام محمدؒ نے اپنی مؤطا میں اسے مرفوعاً روایت کیا ہے[3] غالباً انہی کے اتباع میں ابن نجیم مصریؒ نے بھی الاشباہ والنظائر کے قاعدہ سادسہ میں اسے مرفوعاً روایت کیا ہے اور ساتھ ہی علائی سے یہ بھی نقل کیا ہے کہ حدیث کی کسی کتاب میں ضعیف سند سے بھی یہ روایت مجھے مرفوعاً نہیں ملی حالانکہ میں نے بہت تحقیق وتفتیش کی اور لوگوں سے معلوم کیا البتہ امام احمد نے اپنی مسند میں حضرت عبداللہ بن مسعود سے موقوفاً روایت کیا ہے۔[4]

مولانا عبدالحی لکھنوی رحمہ اللہ نے مؤطا امام محمدؒ کے حاشیہ میں اس روایت پر طویل بحث کی ہے چنانچہ فرماتے ہیں کہ جب فقہاء واصولیین اور مفسرین ومحدثین کی ایک بڑی جماعت نے اسے مرفوعاً روایت کیا ہے تو میرے خیال میں آیا کہ اس رفع کی کوئی نہ کوئی اصل ضرور ہوگی اگرچہ وہ انتہائی مجروح کیوں نہ ہو چنانچہ انتہائی تحقیق وتفتیش اور تلاش بسیار کے بعد ابن الجوزی کی "کتاب العلل المتناهیة فی

(۱) اعلام الموفین ص ۱۳۸ ج ۴
(۲) کذا فی میزان الاعتدال ص ۵۷۴ ج ۲
(۳) مؤطا امام محمد باب قیام شهر رمضان ص ۱۴۴
(۴) الاشباہ والنظائر: الفائدة السادسة: العادة محكمة ص ۱۲۶

الاحادیث الواھیۃ" میں بروایت حضرت انسؓ ایک مرفوع روایت بھی ملی ہے جو باب فضل الصحابۃ میں ہے جس کے الفاظ یہ ہیں:

ان اللہ نظر فی قلوب العباد فلم یجد قلبا اتقی من اصحابی فذلک اخیارھم فجعلھم اصحابا فما احسنوا فھو عنداللہ حسن وما استقبحوا فھو عنداللہ قبیح.

یعنی اللہ تعالیٰ نے بندوں کے قلوب کو دیکھا کوئی قلب میرے اصحاب کے قلوب سے اتقی نہیں پایا لہٰذا یہ تمام بندوں سے بہتر ہیں اس لئے ان کو میرے ساتھی بنا دیا جس چیز کو وہ اچھا سمجھتے ہیں وہ اللہ کے نزدیک اچھی ہے اور جسے وہ برا سمجھتے ہیں وہ اللہ کے نزدیک بری ہے۔

لیکن یہ روایت انتہائی مقدوح ہے کیونکہ یہ سلیمان بن عمرو النخعی کی وساطت سے مروی ہے جس کے بارے میں امام احمد فرماتے ہیں کہ وہ حدیث گھڑتا تھا بلکہ ابن عدی نے اس کے حدیث گھڑنے پر محدثین کا اجماع نقل کیا ہے ابن حبان کی بھی یہی رائے ہے حاکم کہتے ہیں کہ اس کے حدیث گھڑنے میں کوئی شک نہیں۔[1]

اس تحقیق سے معلوم ہوا کہ جس سند سے یہ روایت مرفوعا مروی ہے وہ سند نا قابل قبول ہے اس لئے عام محدثین نے اسے موقوفا روایت کیا ہے لیکن یہ غیر مدرک بالقیاس ہونے کی وجہ سے مرفوع کے حکم میں ہے۔

تیسری بات یہ ہے کہ کہ المسلمون سے تمام مسلمان مراد ہیں یا بعض؟ ملا علی قاری فرماتے ہیں کہ مسلمین سے مراد افضل اور عمدۃ مسلمین مراد ہیں یعنی وہ علماء جو کتاب وسنت کا علم رکھتے ہیں شبہ اور حرام سے بچتے ہیں[2] مولانا عبدالحیٔ لکھنوی فرماتے ہیں کہ المسلمون کے الف ولام کو جنس کے لئے تو نہیں لے سکتے کیونکہ یہ عقل ونقل کے خلاف

(۱) التعلیق الممجد علی مؤطا الامام محمد ص ۱۴۴
(۲) مرقاۃ المفاتیح ص ۲۵۴ ج ۳

ہے لہٰذا یا عہد خارجی کے لئے لیا جائے یا استغراق کے لئے۔ عہد کے لئے لینے کی صورت میں مسلمین کاملین مراد ہوں گے جو اہل اجتہاد ہیں یعنی مجتہدین، یا صحابہ مراد ہوں گے ظاہر یہی ہے کیونکہ یہ اس طویل حدیث کا حصہ ہے جو صحابہ کی فضیلت میں وارد ہوئی ہے اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ جس چیز کو صحابہ یا مجتہدین اچھا سمجھیں گے وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھی ہوگی۔ اس سے اس چیز کا اچھا ہونا ثابت نہیں ہوتا جس کو قرون ثلاثہ کے بعد کے غیر مجتہدین علماء نے مستحسن سمجھا ہوا الا یہ کہ وہ کسی شرعی قاعدہ کے تحت داخل ہو اور اگر الف لام کو استغراق کے لئے لیا جائے تو استغراق حقیقی اور استغراق عرفی دونوں مراد لینا درست ہے۔[1]

(۱۲) وعن ابن مسعود رضی اللہ عنہ فی حدیث اتقوا اللہ واصبروا حتی یستریح براو یستراح من فاجر وعلیکم بالجماعۃ فان اللہ لا یجمع امۃ محمد علی ضلالۃ. رواہ ابن ابی شیبۃ باسناد صحیح[2]

حضرت ابن مسعودؓ سے ایک حدیث میں منقول ہے کہ اللہ سے ڈرو اور صبر کرو یہاں تک کہ نیک آدمی کو راحت ملے یا فاسق سے جان چھوٹے اور تم جماعت کو لازم پکڑو اس لئے کہ اللہ تعالیٰ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی امت کو گمراہی پر جمع نہیں کرے گا۔

(۱۳) وعن حمید قال قیل لعمر بن عبدالعزیز لو جمعت الناس علی شیء فقال ما یسرنی انھم لم یختلفوا قال ثم کتب الی الآفاق او الی الامصار لیقض کل قوم بما اجتمع علیہ فقھاءھم. رواہ الدارمی باسناد صحیح.[3]

(۱) والتفصیل فی التعلیق الممجد
(۲) مصنف ابن ابی شیبۃ کتاب الفتن ص ۳۵ ج ۱۵ ورواہ الحاکم فی المستدرک عن ابی مسعود وقال بعد سردہ ہذا حدیث صحیح علی شرط شیخین ولم یخرجاہ۔ واقرہ الذھبی۔ مستدرک کتاب الفتن ص ۵۵۵ ج ۴
(۳) مسند دارمی ص ۷۹

حمید کہتے ہیں کہ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ سے کہا گیا کہ اگر آپ لوگوں کو ایک چیز پر جمع کردیتے تو اچھا ہوتا انہوں نے کہا کہ میں اس میں خوش نہیں ہوں کہ لوگوں کا اختلاف نہ ہو پھر انہوں نے اپنی مملکت کے اطراف میں یا شہروں میں فرمان بھیجا کہ ہر قوم اسی کے مطابق فیصلہ کرے جس پر انکے فقہاء کا اتفاق ہوا ہو۔

یہ ۱۳ آثار ہیں ان میں سے آخری اثر کے علاوہ جو حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ سے منقول ہے (اور جو اجل تابعین میں سے ہیں) باقی بارہ آثار صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین سے منقول ہیں محدثین کی اصطلاح میں اثر صحابی کو حدیث موقوف کہا جاتا ہے اصول حدیث کی رو سے یہ آثار بھی حدیث مرفوع کے حکم میں ہیں جیسا کہ ہم نے اثر ثانی کے بعد علامہ سندھی کے حوالہ سے نقل کیا ہے۔ پیچھے ہم نے پچھتر احادیث مرفوعہ کی تخریج کی ہے ان بارہ احادیث موقوفہ کو ملا کر ستاسی احادیث ہوئیں جو مندرجہ ذیل صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین سے مروی ہیں:

۱۔ حضرت ابوبکر صدیقؓ ۲۔ حضرت عمر فاروقؓ ۳۔ حضرت عثمان بن عفانؓ ۴۔ حضرت علی بن ابی طالبؓ ۵۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ ۶۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ ۷۔ حضرت عبداللہ بن عباسؓ ۸۔ حضرت عائشہؓ ۹۔ حضرت ابوہریرہؓ ۱۰۔ حضرت معاویہ بن ابی سفیانؓ ۱۱۔ حضرت مغیرہ بن شعبہؓ ۱۲۔ حضرت ابوذر غفاریؓ ۱۳۔ حضرت ابومسعودؓ ۱۴۔ حضرت ابوالدرداءؓ ۱۵۔ حضرت عبداللہ بن عمروؓ ۱۶۔ حضرت انس بن مالکؓ ۱۷۔ حضرت معاذ بن جبلؓ ۱۸۔ حضرت جابر بن عبداللہؓ ۱۹۔ حضرت جابر بن سمرہؓ ۲۰۔ حضرت نعمان بن بشیرؓ ۲۱۔ حضرت ابوسعید خدریؓ ۲۲۔ حضرت حذیفہ بن یمانؓ ۲۳۔ حضرت زید بن ثابتؓ ۲۴۔ حضرت زید بن ارقمؓ ۲۵۔ حضرت جبیر بن مطعمؓ ۲۶۔ حضرت ابوامامہؓ ۲۷۔ حضرت قدامۃ بن عبداللہؓ ۲۸۔ حضرت فضالۃ بن عبیدؓ ۲۹۔ حضرت عرفجہؓ ۳۰۔ حضرت عقبہ بن عامرؓ ۳۱۔ حضرت عمران بن حصینؓ ۳۲۔ حضرت ثوبانؓ ۳۳۔ حضرت ابومالک اشعریؓ ۳۴۔ حضرت جبلۃؓ ۳۵۔ حضرت عبداللہ بن ابی

اوفیؓ ۳۶۔ حضرت معقل بن یسارؓ ۳۷۔ حضرت واثلہ بن اسقعؓ ۳۸۔ حضرت عوف بن مالکؓ ۳۹۔ حضرت ابوبصرۃ غفاریؓ ۴۰۔ حضرت عمرو بن عوفؓ ۴۱۔ حضرت حارث اشعریؓ ۴۲۔ حضرت اسامہ بن شریکؓ ۴۳۔ حضرت سعد بن جنادۃؓ ۴۴۔ حضرت عبداللہ بن زمعۃؓ ۴۵۔ حضرت بشیر بن ابی مسعودؓ ۴۶۔ حضرت سلمہ بن نفیل کندیؓ ۴۷۔ حضرت ابوزہیر ثقفیؓ ۴۸۔ حضرت محمد بن صریح اشجعیؓ ۴۹۔ عبداللہ عمیر اشجعیؓ ۵۰۔ حضرت ابوقرصافہؓ ۵۱۔ حضرت قرۃ بن ایاسؓ ۵۲۔ حضرت مرۃ البہزیؓ ۵۳۔ حضرت اسامہ بن زید رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین۔

مذکورہ آثار پر ایک سرسری نظر ڈالنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ صحابہ وتابعین بھی اجماع امت کو شریعت کا ایک ماخذ سمجھتے تھے اور اس کی موجودگی میں قیاس واجتہاد کی کوئی اہمیت نہیں دیتے تھے جبکہ وہ زمانہ خیر القرون مشہود لہا بالخیر کا تھا اور اس زمانہ کے تقریباً تمام اہل علم منصب اجتہاد پر فائز تھے اس کے باوجود وہ اجماع کو اپنے اجتہاد پر مقدم سمجھتے تھے تو آج کے اس شر القرون میں جبکہ کوئی اہل علم میں سے منصب اجتہاد پر فائز نہیں ہے اجماع کی کتنی اہمیت بڑھ جاتی ہے؟ علاوہ ازیں مجتہدین میں سے انفرادی طور پر کوئی بھی معصوم نہیں ہے خواہ کتنا ہی بڑا عالم ہو ہر مجتہد سے غلطی ہوجاتی ہے جبکہ اجماع امت جو تمام مجتہدین کے اتفاق سے وجود میں آتا ہے معصوم عن الخطاء ہوتا ہے جیسا کہ احادیث سے ظاہر ہوتا ہے اور پیچھے ابن الصلاح سے حوالہ گزر بھی چکا ہے تو اس کی موجودگی میں اجتہاد وقیاس کی کیا حیثیت ہوسکتی ہے؟ اور تمام مجتہدین کے اتفاق کے مقابلہ میں بعد کے ایک دو مجتہد کے قول کا کیا وزن ہوسکتا ہے؟

بہرحال قرآن وسنت کے علاوہ صحابہ وتابعین کے عمل سے بھی اجماع امت کا حجت ہونا اور شریعت کا ماخذ ہونا ثابت ہوتا ہے ان حضرات کے سامنے ان لوگوں کی کیا حیثیت ہوسکتی ہے جو اجماع امت میں کیڑے نکالتے ہیں اور اس کی حجیت میں کلام کرتے ہیں؟

"لزوم جماعت کا مطلب"

پیچھے جن روایات کی ہم نے تخریج کی ہے ان میں سے بیشتر احادیث میں
جماعت مسلمین کو لازم پکڑنے اور اس کے ساتھ رہنے کا حکم دیا گیا ہے اور جماعت
سے علیحدگی پر وعید سنائی گئی ہے اب یہاں دو باتیں تحقیق طلب رہ جاتی ہیں ایک یہ
کہ لزوم جماعت کا کیا مطلب ہے؟ دوسرے یہ کہ جماعت سے کن لوگوں کی
جماعت مراد ہے؟ پہلی بات کا جواب امام شافعی رحمہ اللہ نے دیا ہے چنانچہ وہ
فرماتے ہیں کہ:

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے لزوم جماعت کا جو حکم دیا ہے اس سے لزوم ابدان
جماعت مراد نہیں ہے کہ جہاں جماعت جائے وہ بھی وہاں پہنچ جائے کیونکہ یہ ناممکن
بات ہے اس لئے کہ جماعت کے افراد ایک جگہ نہیں ہوتے وہ تو مختلف شہروں اور
علاقوں میں منتشر ہوتے ہیں تو پھر لزوم ابدان کا تصور کیسے ہوسکتا ہے؟ علاوہ ازیں
اجتماع ابدان سے کچھ نہیں بن پڑتا۔ لہذا لزوم جماعت سے لزوم ابدان جماعت مراد
لینا کسی حال میں درست نہیں، اب اس لزوم کی ایک ہی صورت رہ جاتی ہے وہ یہ کہ
تحلیل وتحریم میں جماعت کا اتباع کیا جائے یعنی جماعت مسلمین جس چیز کو حلال یا
حرام سمجھے یہ بھی اس چیز کو حلال یا حرام سمجھے اس میں جس نے جماعت سے موافقت کی
اس نے جماعت کو لازم پکڑا اور جس نے جماعت کی موافقت نہیں کی اس نے
جماعت کی مخالفت کی جس کے لزوم کا حکم دیا گیا ہے۔ کتاب وسنت اور قیاس کے معنی
سمجھنے میں پوری جماعت سے انشاء اللہ کوتاہی نہیں ہوسکتی ہاں جماعت سے علیحدگی
اختیار کرنے کی صورت میں کوتاہی ہوسکتی ہے۔[1]

حاصل یہ ہے کہ لزوم جماعت سے مراد جماعت کے ساتھ چلنا پھرنا نہیں ہے بلکہ
احکام میں جماعت کا اتباع کرنا مراد ہے کہ جماعت جس بات کا حکم دے اس پر عمل

(۱) الرسالۃ ملخصاً ص ۶۵

کرے اور جس بات سے روکے اس سے اجتناب کرے اور پیچھے نصوص سے یہ بات
ثابت ہوچکی ہے کہ جماعت معصوم عن الخطاء ہوتی ہے لہذا جماعت کا فیصلہ برحق اور
مرضی خداوندی ہوگا اور اس کا اتباع ضروری ہوگا۔ اجماع امت کے حجت ہونے کا
یہی مطلب ہے۔

"جماعت سے کن لوگوں کی جماعت مراد ہے"

دوسری تحقیق طلب بات یہ رہ جاتی ہے کہ جس جماعت کے اتباع کا حکم دیا گیا
ہے اس سے کن لوگوں کی جماعت مراد ہے جس کی موافقت ضروری اور مخالفت کسی
حال میں جائز نہیں اور جس سے علیحدگی دخول جہنم کا سبب ہے۔ اس سلسلہ میں علماء
کے متعدد اقوال ہیں علامہ شاطبی نے "کتاب الاعتصام" میں پانچ اقوال نقل کئے
ہیں:

(۱) اس جماعت سے اہل اسلام کا سواد اعظم مراد ہے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ
اور حضرت ابو مسعود انصاریؓ وغیرہ نے اسی کو اختیار کیا ہے۔ آگے ان دونوں حضرات
کے آثار نقل کر کے علامہ شاطبی فرماتے ہیں کہ اس قول کی رو سے جماعت میں علماء
امت اور مجتہدین ملت اصالۃً داخل ہیں باقی لوگ حکماً وتبعاً داخل ہیں کیونکہ دوسرے
لوگ علماء ومجتہدین کے تابع اور ان کی اقتداء کرنے والے ہوتے ہیں لہذا جو لوگ علماء
ومجتہدین کی مخالفت کرتے ہیں وہی جہنم کے مستحق اور شیطان لعین کے متبع ہوتے ہیں۔

(۲) اس سے علماء ومجتہدین کی جماعت مراد ہے پس جو جماعت علماء سے خارج
ہوکر مرتا ہے وہ جاہلیت کی موت مرتا ہے اس لئے کہ علماء اللہ تعالیٰ کی جماعت ہے اللہ
تعالیٰ نے ان کو ساری دنیا پر حجت قرار دیا ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد
"ان اللہ لن یجمع امتی علی ضلالۃ" میں امت سے علماء ومجتہدین ہی مراد ہیں
کیونکہ عام لوگ دین انہی سے حاصل کرتے ہیں اور مسائل میں ان ہی کی طرف

رجوع کرتے ہیں اس لئے عوام ان کے تابع ہیں تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان "لن تجتمع امتی" کا مطلب یہ ہوا کہ "لن تجتمع علماء امتی علی ضلالة" ۔ عبداللہ بن مبارک کی رائے یہی ہے سلف کی ایک جماعت نے بھی اسی کو مختار قرار دیا ہے۔ آگے علامہ شاطبی نے مختلف حضرات کے آثار نقل کئے ہیں۔

(۳) اس سے خاص صحابہ کرامؓ کی جماعت مراد ہے۔ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کا یہی مذہب ہے۔ آگے ان کا اثر نقل کیا ہے۔

(۴) اس سے اہل اسلام کی جماعت مراد ہے۔ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ جب کسی بات پر اہل اسلام اجماع منعقد کرلیں تو دوسرے مذہب والوں پر اس کا اتباع ضروری ہوگا۔

(۵) اس جماعت سے مسلمانوں کی ایسی جماعت مراد ہے جو کسی امیر کی امارت پر اجماع منعقد کر چکی ہو۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس جماعت کی اطاعت کا حکم اور اس کی مخالفت سے منع فرمایا ہے۔ یہ امام طبری کا مسلک ہے۔ [1]

علامہ شاطبی نے ان پانچوں اقوال میں سے دوسرے قول کو راجح قرار دیا ہے انہوں نے پانچوں اقوال نقل کر کے جو تبصرہ کیا ہے ذیل میں ہم اسے بعینہ نقل کرتے ہیں چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ:

اس پر تو سب کا اتفاق ہے کہ اہل علم اور اہل اجتہاد جماعت میں داخل ہیں خواہ عوام کو ان کے ساتھ ملایا جائے یا نہ ملایا جائے۔ اگر عوام کو ان کے ساتھ نہ ملایا جائے تب تو کوئی اشکال ہی باقی نہیں رہتا کہ سواد اعظم (اور جماعت) سے علماء و مجتہدین ہی کی جماعت مراد ہے جو اس کی مخالفت کرے گا وہ جاہلیت کی موت مرے گا۔ اور اگر عوام کو بھی علماء و مجتہدین کے ساتھ ملایا جائے تو وہ جماعت میں تبعاً داخل ہوں گے کیونکہ انہیں شریعت کا علم نہیں ہے اس لئے شریعت کے مسائل میں وہ علماء ہی کی

(۱) کتاب الاعتصام ص ۱۳۵ تا ۱۴۲ ج ۳

طرف رجوع کرتے ہیں پس اگر کہیں عوام علماء کی مخالفت کرنے لگیں تو اگرچہ کثرت عوام وجہال کی ہے لیکن محض اس کثرت کی بنا پر کوئی یہ نہیں کہہ سکتا کہ علماء جماعت کی مخالفت کر رہے ہیں اور حدیث میں جس مخالفت کی وعید آئی ہے وہ اس کے مستحق بن رہے ہیں بلکہ معاملہ برعکس ہوگا کہ علماء ہی کو سواد اعظم قرار دیا جائے گا اگرچہ وہ تعداد میں عوام سے کم ہوں۔ اور عوام ہی مخالفت کرنے والے کہلائیں گے۔ اس لئے عوام پر لازم ہے کہ وہ علماء کی موافقت کریں۔

یہی وجہ ہے کہ جب عبداللہ بن مبارکؒ سے پوچھا گیا کہ وہ کون سی جماعت ہے جس کی اقتداء واتباع لازم ہے؟ تو انہوں نے جواب دیا کہ ابوبکرؓ وعمرؓ۔ راوی کہتا ہے کہ وہ ایک ایک کا نام لے کر بتانے لگے یہاں تک کہ محمد بن ثابت اور حسین بن واقد تک پہنچے۔ ان سے کہا گیا کہ یہ تو سب وفات پاچکے ہیں زندوں میں سے کون کون ہے؟ فرمایا کہ "ابوحمزہ السکری (محمد بن میمون مروزی)" اس سے معلوم ہوا کہ جماعت میں عوام الناس کا کوئی اعتبار نہیں کیا جائے گا اور عوام کو سواد اعظم نہیں قرار دیا جائے گا جس کی مخالفت کر کے مرنے والے کو حدیث میں جاہلیت کی موت مرنا کہا گیا ہے۔ جس طرح مجتہدین کی موجودگی میں عوام پر ان کا اتباع لازم تھا اسی طرح ان کی غیر موجودگی میں ان سے کم درجہ کے علماء کا اتباع لازم ہوگا کیونکہ ایسے لوگوں کی رائے کا اتباع کرنا جن میں (صحیح) رائے نہ ہو اور ایسے لوگوں کے اجتہاد کی پیروی کرنا جن میں اجتہاد کی اہلیت نہ ہو محض گمراہی ہے۔

ابونعیم نے محمد بن القاسم الطوسی سے نقل کیا ہے انہوں نے کہا کہ میں نے اسحاق بن راہویہ سے سنا کہ جب انہوں نے یہ حدیث مرفوع بیان کی کہ "ان اللہ لم یکن لیجمع امة محمد علی ضلالة فاذا رأیتم الاختلاف فعلیکم بالسواد الاعظم" تو ایک آدمی نے پوچھا کہ اے ابویعقوب! سواد اعظم کون ہے؟ اسحاق بن راہویہ نے جواب دیا کہ محمد بن اسلم اور ان کے ساتھی اور ان کے متبعین ہیں۔ پھر

اسحاق بن راہویہ نے کہا کہ ایک شخص نے عبداللہ بن مبارک سے سواد اعظم کے بارے میں پوچھا تو ابن مبارک نے جواب دیا کہ ابوجمزہ السکری۔ اسحاق بن راہویہ نے کہا کہ یہ اُس زمانے کی بات ہے اور ہمارے زمانہ میں محمد بن اسلم اور ان کے متبعین ہیں۔ اسحاق بن راہویہ نے کہا کہ اگر جاہلوں سے سواد اعظم کے بارے میں پوچھو گے تو وہ کہیں گے کہ اس سے عام لوگوں کی جماعت مراد ہے اور یہ اس لئے کہیں گے کہ انہیں معلوم نہیں کہ جماعت سے ایسا عالم اور اس کے متبعین مراد ہیں جو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اثر اور آپ کے طریقے کو مضبوطی سے پکڑنے والے ہوں پھر اسحاق بن راہویہ نے فرمایا کہ پچاس سال سے کسی ایسے عالم کے بارے میں نہیں سنا جو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے اثر کو مضبوطی سے پکڑنے والا ہو سوائے محمد بن اسلم کے۔

اس حکایت سے واضح ہوا کہ جو شخص یہ کہتا ہے کہ جماعت سے جماعت الناس مراد ہے اگرچہ اسمیں ایک بھی عالم نہ ہو وہ شخص غلط کہتا ہے اور ایسا کہنے والا چاہتا ہے کہ وہ اور عوام ہی جماعت کا مصداق بنیں۔ لیکن ایسا نہیں ہے بلکہ جماعت کا صحیح مصداق علماء ہی ہیں۔[1]

علامہ شاطبی کے اس مدلل تبصرے سے واضح ہوا کہ احادیث میں جس جماعت کو لازم پکڑنے کا حکم دیا گیا اور جس کی مخالفت کرنے سے منع کیا گیا اس سے عامۃ الناس کی جماعت مراد نہیں کہ جس طرف عوام کی اکثریت ہو اس کا اتباع کیا جائے بلکہ اس سے علماء و مجتہدین کی جمات مراد ہے علم و بصیرت کو نظر انداز کر کے محض افراد کی کثرت وقلت کی بنیاد پر فیصلہ کرنا نہ اسلامی تعلیم وتربیت کے مطابق ہے اور نہ عقل ودانش کے موافق، یہ طریقہ اسلام اور مذہب کی روح کے منافی ہے البتہ یہ مغربی اقوام کا طریقہ ہے مغرب زدہ مسلمانوں نے بھی یہی طریقہ اپنا رکھا ہے۔ موجودہ نظام عالم کی تمام خرابیوں کی جڑ یہی ہے کہ عوام ووٹ دے کر ایسے نااہلوں کو کامیاب کر دیتے ہیں

(۱) کتاب الاعتصام ص ۱۴۳ تا ۱۴۵ ج ۳

جنہیں حکومت کرنے کا طریقہ نہیں آتا اس طرح نظام حکومت خراب ہو جاتا جس کا خمیازہ عوام اور اہل حل وعقد سب کو بھگتنا پڑتا ہے شریعت اسلامیہ نے اس طرح کی قلت وکثرت کا کہیں اعتبار نہیں کیا اس کے نزدیک کمیت کی کوئی حیثیت نہیں بلکہ کیفیت کی حیثیت ہے اور اسی کا اعتبار کیا ہے اقبال نے بالکل سچی بات کہی ہے کہ۔

در مغز دو صد خر فکر انسانے نمی آید

حاصل یہ ہے کہ احادیث میں جس جماعت کے لزوم کا حکم دیا گیا ہے وہ علماء ومجتہدین کی جماعت ہے عامۃ الناس کی جماعت مراد نہیں، اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ امام بخاری نے لزوم جماعت پر باب قائم کر کے جماعت کی تفسیر اہل علم سے کی ہے[1] اس کے تحت حافظ ابن حجرؒ نے ابن بطال کا یہ قول نقل کیا ہے کہ جماعت سے مراد ہر زمانہ کے اہل حل وعقد ہیں آگے علامہ کرمانی سے نقل کرتے ہیں:

وقال الكرماني مقتضى الامر بلزوم الجماعة انه يلزم المكلف متابعة ما اجمع عليه المجتهدون وهم المراد بقوله وهم اهل العلم والآية التي ترجم بها احتج بها اهل الاصول لكون الاجماع حجة لانهم عدلوا بقوله تعالى "جعلنكم امة وسطا" اى عدولا ومقتضى ذلك انهم عصموا من الخطأ فيما اجمعوا عليه قولا وفعلا.[2]

اور کرمانی نے کہا ہے کہ لزوم جماعت کے امر کا تقاضا یہ ہے کہ ہر مکلّف پر ضروری ہے کہ مجتہدین جس پر اجماع منعقد کرلیں اس کا اتباع کرے امام بخاری کے قول وہم اہل العلم سے مجتہدین ہی مراد ہیں جس آیت سے امام بخاری نے ترجمہ قائم کیا ہے (یعنی وکذلک جعلناکم امة وسطا) اس سے اہل اصول نے حجیت اجماع پر استدلال کیا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے جعلنا کم امة وسطا سے ان کی تعدیل کی

(۱) صحیح بخاری ص ۱۰۹۲ ج ۲
(۲) فتح الباری ص ۳۱۶ ج ۱۳

ہے وسط کے معنی عدل کے ہیں اس کا تقاضا یہ ہے کہ مجتہدین جس پر قولاً وفعلاً اجماع منعقد کرلیں گے اس میں وہ خطاء سے معصوم ہوں گے۔

ملا علی قاریؒ سفیان ثوریؒ سے نقل کرتے ہیں کہ،

لو ان فقیها علی رأس الجبل لکان هو الجماعة.[1]

اگر کوئی فقیہ پہاڑ کی چوٹی پر ہو تو وہی جماعت کا مصداق ہوگا۔

پیچھے سواد اعظم کی تحقیق میں ملا علی قاریؒ اور شیخ عبدالحق محدث دہلویؒ کا قول بھی گذرا ہے کہ اس سے مراد علماء کی جماعت ہے۔

اعیان امت کی مذکورہ بالا تصریحات سے معلوم ہوا کہ سواد اعظم اور جماعت سے علماء مجتہدین ہی کی جماعت مراد ہے نہ کہ عامۃ الناس کی۔ عقل کا تقاضا بھی یہی ہے کیونکہ پیچھے گذرا ہے کہ لزوم جماعت سے مراد تحلیل وتحریم میں جماعت کا اتباع کرنا ہے ظاہر ہے کہ تحریم وتحلیل کا فیصلہ علم شریعت کے بغیر ممکن نہیں اور اس علم کے حامل علماء ومجتہدین ہی ہیں، تو عقل ونقل سے ثابت ہوا کہ احادیث میں جس جماعت کے ساتھ رہنے اور اسے لازم پکڑنے کا حکم دیا گیا ہے اس سے علماء ومجتہدین ہی کی جماعت مراد ہے۔

اجماع امت کی عقلی حیثیت

پیچھے ہم نے قرآن کریم، سنت رسول، آثار صحابہ وتابعین اور اعیان امت کی جو تصریحات حجیت اجماع کے سلسلہ میں نقل کی ہیں ان کی موجودگی میں کوئی منصف مزاج اور صحیح العقل شخص اس کی حجیت سے انکار نہیں کیا، جن لوگوں سے انکار منقول ہے امت کے نزدیک وہ معتدبہ حیثیت کے حامل نہیں۔

بہرحال اگر ہم مذکور نصوص سے قطع نظر کر کے صرف عقلی حیثیت سے اجماع کا

(۱) مرقاۃ المفاتیح ص ۲۴۹ ج ۱

جائزہ لیں تب بھی یہ نہ صرف ایک قوی اور قابل احتجاج حجت بلکہ اس کی حجیت ایک فطری چیز معلوم ہوتی ہے اس کا انکار درحقیقت فطرت کا انکار ہے جو کسی صحیح العقل اور منصف مزاج شخص سے متصور نہیں ہوسکتا، اس سلسلہ میں علماء اسلام نے مختلف اور متعدد عقلی دلائل پیش کیے ہیں ہم ان میں سے چند دلائل ذیل میں نقل کرتے ہیں۔

(۱) یہ بات عقلی اور قطعی دلیل سے ثابت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم خاتم النبیین ہیں اور آپ کی شریعت تا قیامت باقی رہے گی اور آپ کی امت کا ایک گروہ تا قیامت حق پر قائم رہے گا چنانچہ آپ کا ارشاد ہے کہ میری امت کا ایک طائفہ قیامت تک حق پر ثابت قدم اور غالب رہے گا یہاں تک کہ میری امت کی آخری جماعت دجال سے جہاد کرے گی[1] تو جس مسئلہ پر امت کا اجماع ہوگا اگر اس میں خطأ کا احتمال ہو جبکہ وحی کا سلسلہ بھی منقطع ہوگیا ہے تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جو پیشین گوئی فرمائی تھی کہ میری امت کا ایک طائفہ قیامت تک حق پر قائم رہے گا اس کا باطل ہونا لازم آئے گا[2] ظاہر ہے کہ اخبار شارع کا باطل ہونا محال ہے اور جو محال کو مستلزم ہو وہ خود محال اور باطل ہوتا ہے لہٰذا اجماع میں خطأ کا احتمال محال اور اس کا حق ہونا ثابت ہوا اور حق کا اتباع عقلاً ونقلاً ضروری ہے وماذا بعد الحق الا الضلال لہٰذا اجماع کا اتباع بھی ضروری ہوا۔

(۲) اللہ تعالیٰ نے الیوم اکملت دینکم میں اکمال دین کا اعلان فرمایا ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ کوئی واقعہ ایسا نہیں ہوسکتا جس کا حکم دین میں موجود نہ ہو لیکن ظاہر ہے کہ بہت سے مسائل ایسے ہیں جن کا حکم قرآن وسنت میں صراحۃً موجود نہیں صریح وحی سے جو احکام ثابت ہوتے ہیں وہ حوادث وواقعات کے مقابلہ میں نہایت کم ہیں لامحالہ آیت کی رو سے ان حوادثات کے احکام وحی صریح کے تحت مندرج

(۱) رواہ البخاری ومسلم، پیچھے گزرا ہے کہ یہ روایت بعض حضرات کے نزدیک معنی متواتر ہے

(۲) اصول بزدوی ص ۲۴۵

ہوں گے ورنہ اکمال دین کا اعلان درست نہ ہوگا ظاہر ہے کہ ان مندرج احکام تک رسائی ہر ایک کے لئے ممکن نہیں تو اگر امت میں سے کسی کا ان احکام تک رسائی ممکن نہ ہو تو انہیں وحی صریح کے ماتحت مندرج کرنے کا کوئی فائدہ نہ رہا۔ اگر ان احکام تک رسائی اور ان کا استنباط ممکن ہو تو چونکہ غیر مجتہدین کے لئے ان احکام تک رسائی اور ان کا استنباط ممکن نہیں ہے لہٰذا مجتہدین ہی ان احکام کا استنباط کریں گے پھر چونکہ مجتہدین کے طبائع اور اصول استنباط مختلف ہوا کرتے ہیں اس لئے ہر مجتہد کے استنباط کو قطعی و یقینی نہیں کہا جا سکتا لہٰذا تمام مجتہدین کے مجموعی استنباط کا اعتبار کیا جائے گا۔ پھر تمام مجتہدین سے قیامت تک کے مجتہدین مراد نہیں ہو سکتے کیونکہ اس کا کوئی فائدہ نہیں (کیونکہ اس صورت میں اس اجماع پر عمل دنیا میں نہیں ہو سکے گا بلکہ قیامت میں ہو سکے گا) تو لامحالہ مجتہدین کی ایک جماعت مراد ہوگی اور انہی کے استنباط کا اعتبار کیا جائے گا چونکہ کسی خاص زمانہ اور خاص مجتہد کو ترجیح اور خصوصیت حاصل نہیں ہے اس لئے ہر زمانہ کے تمام مجتہدین مراد ہوں گے۔ لہٰذا جب کسی زمانہ کے تمام مجتہدین کسی حکم کا استنباط کر کے اس پر اتفاق کرلیں گے تو اس زمانہ کے لوگوں پر اس حکم کو قبول کرنا لازم ہوگا پھر اس کے بعد اس کی مخالفت جائز نہ ہوگی کیونکہ ارشاد ہے کہ ولا تکونوا کالذین تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاء هم البينات. اور ارشاد ہے وما تفرق الذين اوتوا الكتاب الا من بعد ما جاء تهم البينة.[1]

(۳) ہر زمانہ کے لوگوں کا قطعیت کے ساتھ اس بات پر اتفاق رہا ہے کہ اجماع کی مخالفت ناجائز اور مخالفت کرنے والا خطاً کار اور گناہ کبیرہ کا مرتکب ہے اور اس پر بھی اتفاق رہا ہے کہ اجماع دلیل قاطع پر مقدم ہے۔ ظاہر ہے کہ صحابہ و تابعین اور محققین و صالحین کا بغیر کسی نص قطعی کے کسی حکم کے قطعی ہونے پر اتفاق کر لینا عادۃً محال ہے کیونکہ تجربہ اور ان کے احوال و فتاوی سے یہ بات بدیہی طور پر ثابت ہے کہ وہ

(۱) توضیح وتلویح ص ۵۳۲

کسی چیز کے قطعی ہونے کا حکم اس وقت تک نہیں لگاتے جب تک وہ چیز روز روشن کی طرح واضح نہ ہو۔ لہٰذا ہر زمانہ کے خیار امت اور محققین کا قطعیت کے ساتھ اجماع کی مخالفت کو ناجائز اور امر عظیم سمجھنا اور مخالفت کرنے والے کو خطأ کار اور گناہ کبیرہ کا مرتکب قرار دینا اس بات کی دلیل ہے کہ حجیت اجماع اور اس کے اتباع کے وجوب پر ان کے پاس کوئی نص قطعی موجود ہے کیونکہ کسی دلیل قاطع کے بغیر قطعیت کا حکم عادۃً محال ہے۔

(۴) اجماع کے متعلق یہ غلطی کی جاتی ہے کہ اس کا رتبہ رائے سے زیادہ نہیں سمجھا جاتا اس لئے اس کو حجت ملزمہ نہیں قرار دیا جاتا سو یہ مسئلہ اول تو منقول ہے اس میں نقل پر مدار ہے سو ہم نے جو نقل کی طرف رجوع کیا تو اس میں یہ قانون پایا کہ جس امر پر ایک زمانے کے علمائے امت کا اتفاق ہو جائے اس کا اتباع واجب ہے اور اس کے ہوتے ہوئے اپنی رائے پر عمل کرنا ضلالت ہے خواہ وہ امر اعتقادی ہو خواہ عملی ہو چنانچہ وہ نقل اور اس سے استدلال کتب اصول میں مصرح ومذکور ہے پس جس طرح کوئی کتاب قانون کی حجت ہو تو اس کے کل دفعات واجب العمل ہوتے ہیں اسی طرح جب قرآن وحدیث حجت ہیں تو اس کے بھی کل قوانین واجب العمل ہوں گے سو ان قوانین میں سے ایک قانون یہ بھی ہے کہ اجماع حجت قطعیہ ہے سو اس قانون پر بھی عمل واجب ہوگا اور اس کی مخالفت واقع میں اس قانون الٰہی ونبوی کی مخالفت ہوگی اور یہ امر بہت ہی ظاہر ہے اور اگر یہ مسئلہ منقول بھی نہ ہوتا تاہم قانون فطری عقلی بھی ہم کو اس پر مضطر کرتا ہے کہ جب ہم اپنے معاملات میں کثرت رائے کو منفرد رائے پر ترجیح دیتے ہیں اور کثرت رائے کے مقابلے میں منفرد رائے کو کالعدم سمجھتے ہیں تو اجماع تو کثرت رائے سے بڑھ کر یعنی اتفاق آراء ہے وہ منفرد رائے کے مرتبے میں یا اس سے مرجوح کیسے ہوگا؟

(۱) مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت علی ذیل المستصفی ص ۲۱۳ ج ۲

ہوں گے ورنہ اکمال دین کا اعلان درست نہ ہوگا ظاہر ہے کہ ان مندرج احکام تک رسائی ہر ایک کے لئے ممکن نہیں تو اگر امت میں سے کسی کا ان احکام تک رسائی ممکن نہ ہوتو انہیں وحی صریح کے ماتحت مندرج کرنے کا کوئی فائدہ نہ رہا۔ اگر ان احکام تک رسائی اور ان کا استنباط ممکن ہوتو چونکہ غیر مجتہدین کے لئے ان احکام تک رسائی اور ان کا استنباط ممکن نہیں ہے لہٰذا مجتہدین ہی ان احکام کا استنباط کریں گے پھر چونکہ مجتہدین کے طبائع اور اصول استنباط مختلف ہوا کرتے ہیں اس لئے ہر مجتہد کے استنباط کو قطعی ویقینی نہیں کہا جاسکتا لہٰذا تمام مجتہدین کے مجموعی استنباط کا اعتبار کیا جائے گا۔ پھر تمام مجتہدین سے قیامت تک کے مجتہدین مراد نہیں ہوسکتے کیونکہ اس کا کوئی فائدہ نہیں (کیونکہ اس صورت میں اس اجماع پر عمل دنیا میں نہیں ہوسکے گا بلکہ قیامت میں ہوسکے گا) تو لامحالہ مجتہدین کی ایک جماعت مراد ہوگی اور انہی کے استنباط کا اعتبار کیا جائے گا چونکہ کسی خاص زمانہ اور خاص مجتہد کو ترجیح اور خصوصیت حاصل نہیں ہے اس لئے ہر زمانہ کے تمام مجتہدین مراد ہوں گے۔ لہٰذا جب کسی زمانہ کے تمام مجتہدین کسی حکم کا استنباط کر کے اس پر اتفاق کرلیں گے تو اس زمانہ کے لوگوں پر اس حکم کو قبول کرنا لازم ہوگا پھر اس کے بعد اس کی مخالفت جائز نہ ہوگی کیونکہ ارشاد ہے کہ ولا تکونوا کالذین تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاء هم البینات. اور ارشاد ہے وما تفرق الذین اوتوا الکتاب الا من بعد ما جاء تهم البینة.[1]

(۳) ہر زمانہ کے لوگوں کا قطعیت کے ساتھ اس بات پر اتفاق رہا ہے کہ اجماع کی مخالفت ناجائز اور مخالفت کرنے والا خطاً کار اور گناہ کبیرہ کا مرتکب ہے اور اس پر بھی اتفاق رہا ہے کہ اجماع دلیل قاطع پر مقدم ہے۔ ظاہر ہے کہ صحابہ وتابعین اور محققین وصالحین کا بغیر کسی نص قطعی کے کسی حکم کے قطعی ہونے پر اتفاق کرلینا عادۃً محال ہے کیونکہ تجربہ اور ان کے احوال وفتاوی سے یہ بات بدیہی طور پر ثابت ہے کہ وہ

(۱) توضیح وتلویح ص ۵۳۲

کسی چیز کے قطعی ہونے کا حکم اس وقت تک نہیں لگاتے جب تک وہ چیز روز روشن کی طرح واضح نہ ہو لہٰذا ہر زمانہ کے خیار امت اور محققین کا قطعیت کے ساتھ اجماع کی مخالفت کو ناجائز اور امر عظیم سمجھنا اور مخالفت کرنے والے کو خطاً کار اور گناہ کبیرہ کا مرتکب قرار دینا اس بات کی دلیل ہے کہ حجیت اجماع اور اس کے اتباع کے وجوب پر ان کے پاس کوئی نص قطعی موجود ہے کیونکہ کسی دلیل قاطع کے بغیر قطعیت کا حکم عادۃً محال ہے۔

(۴) اجماع کے متعلق یہ غلطی کی جاتی ہے کہ اس کا رتبہ رائے سے زیادہ نہیں سمجھا جاتا اس لئے اس کو حجت مُلزِمہ نہیں قرار دیا جاتا سو یہ مسئلہ اول تو منقول ہے اس میں نقل پر مدار ہے سو ہم نے جو نقل کی طرف رجوع کیا تو اس میں یہ قانون پایا کہ جس امر پر ایک زمانے کے علمائے امت کا اتفاق ہو جائے اس کا اتباع واجب ہے اور اس کے ہوتے ہوئے اپنی رائے پر عمل کرنا ضلالت ہے خواہ وہ امر اعتقادی ہو خواہ عملی ہو چنانچہ وہ نقل اور اس سے استدلال کتب اصول میں مصرح ومذکور ہے پس جس طرح کوئی کتاب قانون کی حجت ہو تو اس کے کل دفعات واجب العمل ہوتے ہیں اسی طرح جب قرآن وحدیث حجت ہیں تو اس کے بھی کل قوانین واجب العمل ہوں گے سو ان قوانین میں سے ایک قانون یہ بھی ہے کہ اجماع حجت قطعیہ ہے سو اس قانون پر بھی عمل واجب ہوگا اور اس کی مخالفت واقع میں اس قانون الٰہی ونبوی کی مخالفت ہوگی اور یہ امر بہت ہی ظاہر ہے اور اگر یہ مسئلہ منقول بھی نہ ہوتا تاہم قانون فطری عقلی بھی ہم کو اس پر مضطر کرتا ہے کہ جب ہم اپنے معاملات میں کثرت رائے کو منفرد رائے پر ترجیح دیتے ہیں اور کثرت رائے کے مقابلے میں منفرد رائے کو کالعدم سمجھتے ہیں تو اجماع تو کثرت رائے سے بڑھ کر یعنی اتفاق آراء ہے وہ منفرد رائے کے مرتبے میں یا اس سے مرجوح کیسے ہوگا؟

(۱) مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت علی ذیل المستصفی ص ۲۱۳ ج ۲

اور اگر یہ شبہ ہو کہ بے شک منفرد رائے اجماع کے روبرو قابل وقعت نہ ہوگی لیکن اگر ہم بھی اس اجماع کے خلاف پر اتفاق رائے کرلیں تب تو اس میں معارضہ کی صلاحیت ہوسکتی ہے۔ جواب یہ ہے کہ ہر شخص کا اتفاق رائے ہر امر میں معتبر نہیں بلکہ ہر فن میں اس کے ماہرین کا اتفاق معتبر ہوسکتا ہے سو اگر ہم اپنی دینی حالت کا حضرات سلف کی حالت سے انصاف کے ساتھ مقابلہ کریں تو اپنی حالت میں علماً وعملاً بہت ہی انحطاط پائیں گے جس سے ان کے ساتھ ہم کو ایسی ہی نسبت ہوگی جو غیر ماہر کو ماہر کے ساتھ ہوتی ہے پس ان کے خلاف ہمارا اتفاق ایسا ہی ہوگا جیسا ماہرین کے اتفاق کے خلاف غیر ماہرین کا اتفاق، کہ محض بے اثر ہوتا ہے البتہ جس امر میں سلف سے کچھ منقول نہ ہو اس میں اس وقت کے علماء کا اتفاق بھی قابل اعتبار ہوگا اور اس میں ایک فطری راز ہے وہ یہ کہ عادت اللہ جاری ہے کہ غرض پرستی کے ساتھ تائید حق نہیں ہوتی اور خلوص میں تائید ہوتی ہے جب یہ امر ممہد ہو چکا تو سمجھنا چاہئے کہ جس امر میں سلف کا اجماع موجود ہے جس کا حجت ہونا ثابت ہے اس کے ہوتے ہوئے ہم کو اپنی رائے سے کام لینے کی دینی ضرورت نہیں تھی سو بلا ضرورت اپنی رائے پر عمل کرنا بدون غرض پرستی کے نہ ہوگا اس لئے تائید حق ساتھ نہ ہوگی اور جس میں اجماع نہیں ہے وہاں دینی ضرورت ہوگی اور دینی ضرورت میں کام کرنا دلیل خلوص ہے اور خلوص میں تائید حق ساتھ ہوتی ہے اس لئے وہ اتفاق بوجہ مؤید من اللہ ہونے کے قابل اعتبار ہوگا۔[1]

(۵) جب کسی ملک کی آئین ساز اسمبلی دستور بناتی ہے تو وہ دستور پورے ملک میں نافذ ہوتا ہے ملک کے ہر فرد پر اس دستور کا احترام اور اس کی پاسداری ضروری ہوتی ہے عوام سے لے کر سربراہ مملکت تک اس دستور کے پابند ہوتے ہیں کوئی شخص اس کی مخالفت کا مجاز نہیں ہوتا اگر کوئی اس دستور کی مخالفت کرتا ہے تو اسے ملک کا غدار

(۱) الانتباهات المفيدة ص ۳۸ و ۳۹

کہا جاتا ہے اور وہ سزا کا مستحق سمجھا جاتا ہے حالانکہ سب جانتے ہیں کہ سب ارکان اسمبلی قانون کے ماہر نہیں ہوتے پوری اسمبلی میں قانون کے ماہر مشکل سے چند ہوتے ہیں اس کے باوجود ارکان اسمبلی کے اتفاق رائے بلکہ کثرت آراء سے جو آئین بنتا ہے اس کی مخالفت وکلاء اور ماہرین قانون تک نہیں کرسکتے حالانکہ یہ ارکان اسمبلی سے زیادہ پڑھے لکھے اور ماہر ہوتے ہیں۔

اس کے برخلاف اجماع امت کے ارکان سب کے سب مجتہدین اور ماہرین فن ہوتے ہیں علاوہ ازیں اس میں سب کا اتفاق ضروری ہوتا ہے کوئی ایک رکن بھی مخالفت کرے تو اجماع منعقد نہیں ہوتا چہ جائیکہ کثرت آراء سے منعقد ہو۔ پھر ارکان اجماع میں صرف صفت اجتہاد ہی کا اعتبار نہیں کیا گیا بلکہ اس کے ساتھ ورع وتقوی اور دیانت وانابت الی اللہ کا بھی لحاظ رکھا گیا ہے جیسا کہ آگے شرائط مجتہدین واجتہاد میں آرہا ہے۔ نیز ارکان اسمبلی کی تعداد حکومت وقت اپنی صوابدید سے مقرر کرتی ہے جس میں کمی بیشی کی گنجائش ہوتی ہے ارکان اجماع میں یہ بھی نہیں ہوتا کیونکہ اجماع کے لئے بندوں کے منتخب نمائندے کافی نہیں ہوتے جیسا کہ اسمبلی کے لئے ہوتے ہیں بلکہ یہاں تو اللہ تعالی کے منتخب کردہ نمائندے ہوتے ہیں اور ان کی تعداد متعین ہوتی ہے اس میں کسی بیشی کی گنجائش نہیں ہوسکتی۔ ان تمام شرائط ومراحل سے گزرنے کے بعد پھر کہیں جا کر اجماع منعقد ہوتا ہے۔ اب بتایئے کہ وہ کون سی عقل ہے جو ارکان اسمبلی کی کثرت رائے سے تیار کردہ آئین کو تو واجب العمل اور اس کی مخالفت کو غداری قرار دے اور اجماع کو واجب العمل اور حجت نہ سمجھے اور اس کی مخالفت کو جائز قرار دے؟ اگر کوئی عقل اس طرح فیصلہ کرتی ہے اور ایسی عقل پر ماتم کرنا چاہئے۔

حاصل یہ ہے کہ اجماع کی حقیقت اور اس کے تحقق کے شرائط سے واقفیت رکھنے والا کبھی حجیت اجماع کا انکار نہیں کرسکتا کیونکہ اس کا انکار درحقیقت فطرت کا انکار ہے جو کسی سلیم العقل شخص سے متصور نہیں ہوسکتا یہی وجہ ہے کہ ہر زمانہ کے حکماء اور عقلاء

نے اسے حجت قرار دے کر اس کے سامنے سر تسلیم خم کیا ہے جن لوگوں نے حجیت اجماع کا انکار کیا ہے امت کے نزدیک ان کی کوئی حیثیت نہیں ہے ایسے ہی لوگوں کے بارے میں قرآن حکیم نے فرمایا ہے کہ ''لا تعمی الابصار ولکن تعمی القلوب التی فی الصدور۔''

ارکان اجماع اور ان کی اہلیت

اوپر نقلی اور عقلی دلائل سے یہ ثابت ہو چکا ہے کہ اجماع امت حجت اور واجب الاتباع ہے اس کی مخالفت کسی حال میں جائز نہیں لیکن یہ مسئلہ تحقیق طلب رہ جاتا ہے کہ ارکان اجماع کون کون ہیں جن کی موافقت ومخالفت اجماع میں اثر انداز ہوتی ہے اور ان کے کیا اوصاف ہونے چاہئیں۔ اس سلسلے میں صاحب کشف البزدوی فرماتے ہیں کہ:

اجماع کا حجت ہونا ان نصوص سے معلوم ہوا جو لفظ امت کے ساتھ وارد ہیں جیسے وکذلک جعلناکم امۃ وسطا اور کنتم خیر امۃ اخرجت للناس، اسی طرح حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم لا تجتمع امتی علی الضلالۃ وغیرہ اور لفظ امت اصطلاح شرع میں کفار کو شامل نہیں[1] البتہ بظاہر تمام مسلمان کو شامل ہے (خواہ بالغ ہو یا نابالغ، عاقل ہو یا مجنون) لہٰذا اس کے تین پہلو ہیں دو پہلو تو واضح ہیں ایک مثبت پہلو اور ایک منفی پہلو تیسرا درمیانی پہلو مشتبہ ہے۔ منفی پہلو یہ ہے کہ اس لفظ کے تحت صبی اور مجنون داخل نہیں۔ یہ اگرچہ امت میں شمار ہیں لیکن حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصد لا تجتمع امتی علی ضلالۃ وغیرہ سے امت کے ایسے افراد مراد ہیں جن میں مسئلہ کو سمجھنے اور اس کی موافقت یا مخالفت کرنے کی صلاحیت موجود ہو، جن کے اندر یہ صلاحیت موجود نہیں وہ اس میں داخل نہیں اور مثبت پہلو یہ ہے کہ ہر مجتہد

(۱) یعنی امت سے امت اجابت مراد ہے نہ کہ امت دعوت

مقبول الفتوی جو قطعی طور پر اہل حل وعقد ہیں وہ امت کے مفہوم میں قطعی طور پر داخل ہیں اور اجماع میں ان کی موافقت ضروری ہے اب رہ جاتا ہے تیسرا پہلو جو مشتبہ ہے اس میں عوام الناس، فقیہ غیر اصولی، اصولی غیر فقیہ، مجتہد فاسق اور بدعتی مجتہد وغیرہ داخل ہیں۔[1]

کیا اجماع میں عوام کا اعتبار ہے؟

اس مسئلہ میں علماء کا اختلاف رہا ہے کہ اجماع میں عوام کی موافقت ومخالفت کا اعتبار کیا جائے گا یا نہیں۔ اس میں بنیادی طور پر تین مسلک ہیں پہلا مسلک قاضی ابوبکر باقلانی وغیرہ کا ہے ان کے نزدیک اجماع میں عوام کی موافقت بھی ضروری ہے۔ سیف الدین آمدی کا مسلک بھی یہی ہے چنانچہ وہ اس کی دلیل دیتے ہوئے لکھتے ہیں کہ:

امت کے قول کا حجت ہونا اس کے معصوم عن الخطأ ہونے کی وجہ سے ہے جیسا کہ دلائل سمعیہ سے معلوم ہوا ممکن ہے کہ یہ عصمت عوام وخواص کی ہیئت اجتماعیہ کی صفت ہو جب ایسا ہے تو جو عصمت کل امت کے لئے ثابت ہو اس کا بعض امت کے لئے ثابت ہونا ضروری نہیں[2] لہٰذا جو اجماع عوام کی شرکت کے بغیر ہوگا وہ بعض امت کا اجماع ہوگا اور بعض کے لئے عصمت لازم نہیں اس لئے بعض کا قول حجت قطعیہ نہیں بن سکتا۔ سیف الدین آمدی عوام کے بغیر انعقاد اجماع کے منکر نہیں بلکہ اس کے حجت قطعیہ ہونے کا انکار کرتے ہیں چنانچہ بحث کے آخر میں انہوں نے صراحت کی ہے کہ یہ مسئلہ اجتہادی ہے اگر عوام کو ساتھ ملایا جائے تو اجماع قطعی ہوگا ورنہ ظنی ہوگا۔[3]

دوسرا مسلک ابوبکر جصاص اور فخر الاسلام وغیرہ کا ہے[4] ان کے نزدیک بعض

(۱) کشف الاسرار ص ۹۵۷ ج ۳ ومثلہ فی المستصفی الغزالی ص ۱۸۱ ج ۱
(۲) الإحکام فی اصول الإحکام ص ۱۶۷ ج ۱
(۳) الاحکام ص ۱۶۹ ج ۱
(۴) تقریبا یہی بات امام غزالی نے بھی کہی ہے دیکھئے المستصفی ص ۱۸۱ ج ۱

صورتوں میں عوام کی موافقت ومخالفت کا بھی اعتبار ہے چنانچہ انہوں نے مسائل اجماعیہ کی دوقسمیں بیان کی ہیں ایک وہ جس میں اجتہاد واستنباط کی ضرورت نہ ہوجیسے نقل قرآن، امہات الشرائع یعنی ارکان خمسہ، تعداد رکعات اور حرمت خمر وربا وغیرہ، دوسرے وہ جس میں اجتہاد واستنباط کی ضرورت پڑتی ہے جس کا ادراک صرف اہل رائے وواجتہاد ہی کرسکتے ہیں جیسے بیوع، نکاح، طلاق اور نماز وروزے کی تفصیلات، پہلی قسم میں چونکہ اجتہاد کی ضرورت نہیں پڑتی اس لئے اس میں عوام کی موافقت بھی ضروری ہے[1] چنانچہ اگر بعض عوام ایسے مسائل میں اجماع کی مخالفت کرے تو اجماع منعقد نہ ہوگا یہ اور بات ہے کہ اب تک ایسا نہیں ہوا[2]۔

تیسرا مسلک جمہور کا ہے کہ اجماع میں عوام کی موافقت ومخالفت کا کسی حال میں اعتبار نہیں کیا جائے گا خواہ مسئلہ کسی بھی قسم سے متعلق ہو، سیف الدین آمدی، علامہ شوکانی اور صاحب نامی نے جمہور کا مسلک یہی قرار دیا ہے۔[3]

جمہور کی دلیل یہ ہے کہ یہ درست ہے کہ عصمت مجموعہ امت کے لئے ثابت ہے لیکن اس مجموعہ میں عوام تبعاً داخل ہیں اول تو اس لئے کہ عوام میں آلات اجتہاد نہ ہونے کی وجہ سے وہ صبی اور مجنون کا حکم میں ہیں خود عصمت کے مفہوم میں یہ بات پائی جاتی ہے کہ عصمت اس کے لئے ہوتی ہے جس کے اندر اجتہاد کی اہلیت ہو اور وہ اجتہاد کرکے حق تک رسائی حاصل کرسکتا ہو (جب عوام میں اجتہاد کی اہلیت ہی نہیں اور وہ اجتہاد ہی نہیں کرسکتے تو عصمت اور عدم عصمت کا سوال ہی باقی نہ رہا) دوسرے اس لئے کہ صحابہ کرام کا اس پر اجماع منعقد ہوچکا ہے کہ اس قسم کے معاملات میں عوام کی رائے کا کوئی اعتبار نہیں کیا جائے گا۔[4]

(۱) التقریر والتحبیر ص ۸۰ ج ۳ وکشف الاسرار ص ۹۵۹ ج ۳
(۲) الکشف حوالہ بالا
(۳) الاحکام ص ۱۶۷ ج ۱، وارشاد الفحول ص ۸۳ والنامی شرح الحسامی ص ۶ ج ۲
(۴) کشف الاسرار ص ۹۵۹ ج ۳

اس کا سیف الدین آمدی نے یہ جواب دیا ہے کہ یہ دعوی بلا دلیل ہے[1] لیکن آمدی جیسی شخصیت کا اس طرح جواب دینا انتہائی حیرت انگیز ہے کیونکہ صحابہ کرام کا طرز عمل اس کا شاہد عدل ہے خاص طور پر خلفاء راشدین کا عمل یہ رہا ہے کہ جب کبھی کسی مسئلہ میں مشورہ کی ضرورت پیش آئی تو اہل حل وعقد کو جمع کرکے مشورہ کیا گیا عوام سے رائے نہیں لی گئی عہد صحابہ میں متعدد مسائل پر اجماع منعقد ہوا لیکن کسی بھی مسئلہ میں عوام کی رائے نہیں لی گئی اور نہ اس کی ضرورت محسوس کی گئی چنانچہ تین طلاق کے وقوع پر اور قاذف کو اسی کوڑے لگانے پر عہد فاروقی میں صحابہ کرام کا اجماع منعقد ہوا لیکن کسی مسئلہ میں عوام سے رائے نہیں لی گئی اسی طرح حضرت عمرؓ نے وفات کے وقت خلیفہ کے انتخاب کے لئے اہل حل وعقد میں سے چھ حضرات کی کمیٹی قائم کردی لیکن عوام سے رائے لینے کا حکم نہیں دیا اس قسم کے اور بھی مسائل ہیں لہٰذا آمدی کا یہ کہنا کہ یہ دعوی بلا دلیل ہے صحیح نہیں۔

تیسرے اس لئے کہ اگر اجماع میں عوام کی رائے کا بھی اعتبار کیا ئے تو پھر اجماع سے ہاتھ دھونے پڑیں گے اس لئے کہ عوام اتنے زیادہ اور مغرب ومشرق میں اس طرح منتشر ہیں کہ ان کا احصاء اور ان کے اقوال پر اطلاع ممکن نہیں جب تک ان کی رائے معلوم نہ ہو تو اجماع منعقد نہیں ہوسکے گا۔[2]

چوتھے اس لئے کہ عامی جو رائے ظاہر کرے گا وہ جہل کی بنیاد پر ہوگا اور جو بات جہل کی بنیاد پر ہو اس کا کوئی اعتبار نہیں کیا جاسکتا۔ بعض حضرات نے یہ کہا ہے کہ نصوص میں لفظ امت اگرچہ عام ہے لیکن وہ عام مخصوص عنہ البعض ہے اور اس سے فقہاء مراد ہیں۔[3]

پانچویں اس لئے کہ حجیت اجماع پر دلالت کرنے والے بعض نصوص سے بھی یہی

(۱) الاحکام ص ۱۶۸ ج ۱
(۲) النامی شرح الحسامی ص ۶ ج ۲، وفواتح الرحموت ص ۲۱۷ ج ۲
(۳) الکشف ص ۹۶۰ ج ۳

معلوم ہوتا ہے کہ اجماع میں عوام کی رائے کا کوئی اعتبار نہیں کیا جائے گا صرف اہل حل وعقد ہی کی رائے معتبر ہوگی چنانچہ واولی الامر منکم اور لعلمہ الذین یستنبطونہ منھم اسی طرح حضرت علیؓ کی مرفوع روایت شاوروا الفقہاء والعابدین اور حضرت عمر اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما کا فرمان فلیقض بما قضی بہ الصالحون وغیرہ اس باب میں تقریبا صریح ہیں۔

مذکورہ بالا عقلی ونقلی وجوہات کی بنا پر جمہور امت نے اجماع میں عوام کی موافقت ومخالفت کا اعتبار نہیں کیا سیف الدین آمدی نے اگرچہ ان وجوہات کے جوابات دیئے ہیں لیکن وہ جوابات انتہائی کمزور ہیں اس لئے شوکانی نے بھی وہ جوابات نقل نہیں کئے حالانکہ وہ قابل مناقشہ نکات ہاتھ سے جانے نہیں دیتے۔

البتہ اس مسئلہ میں صدر الشریعہ نے دوسرا انداز اختیار کیا ہے انہوں نے سند اجماع کے قطعی اور ظنی کی حیثیت کو مدنظر رکھا ہے چنانچہ وہ لکھتے ہیں کہ اجماع کی دو قسمیں ہیں ایک یہ کہ جس کی سند قطعی نہیں ہے اجماع سے اس میں قطعیت پیدا ہوئی ہے دوسرے یہ کہ جس کی سند قطعی ہے اجماع سے اس میں قطعیت نہیں آئی کیونکہ قطعیت حکم پہلے سے ہے البتہ اجماع سے اس قطعیت میں زیادہ تاکید پیدا ہوئی ہے نقل قرآن اور امہات شرائع میں اجماع دوسری قسم سے متعلق ہے پہلی قسم میں اگر ایک آدمی بھی مخالفت کرے تو اجماع منعقد نہ ہوگا اور نہ مخالفت کرنے کو کافر قرار دیا جائے گا لیکن اجماع کی دوسری قسم کا معاملہ ایسا نہیں ہے کیونکہ اس کا حکم اجماع کے بغیر بھی قطعی ہے اس کی مخالفت عوام وخواص میں سے کوئی نہیں کرسکتا اگر کسی نے مخالفت کی تو اسے کافر قرار دیا جائے گا۔[1]

جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر اجماع کی سند قطعی ہو تو عوام وخواص میں سے کوئی مخالفت نہیں کرسکتا اور اگر سند اجماع ظنی ہو تو خواص تو خواص عوام بھی مخالفت کرسکتے

(۱) توضیح تلویح ص ۵۲۷

ہیں اگر ایک عامی نے بھی مخالفت کی تو اجماع منعقد نہ ہوگا۔ ہمارے نزدیک یہ رائے بھی صحیح نہیں، اول تو ان وجوہات کی بنا پر جن کا ذکر اوپر گزرا ہے دوسرے اس لئے کہ اس کا مطلب تو یہ ہوا کہ مجتہدین سمیت پوری امت تو دلیل ظنی کی بنیاد پر اجماع منعقد کرنے کے لئے تیار ہوں لیکن ایک عامی آدمی کی مخالفت انعقاد اجماع کے لئے حائل بن گئی ہو ظاہر ہے کہ اس قسم کی غیر معقول بات کا تو کسی دنیوی معاملات میں بھی اعتبار نہیں کیا جاتا تو پھر شرعی امور میں ایسی باتوں کی کیا گنجائش ہوسکتی ہے؟

بہرحال زیر بحث مسئلہ میں عقلی ونقلی اعتبار سے جمہور کا مسلک ہی صحیح اور قوی ہے یعنی اجماع میں عوام کی رائے اور ان کی موافقت ومخالفت کا کوئی اعتبار نہیں کیا جائے گا خواہ سند اجماع کیسی ہی ہو اور اجماع کیسے ہی مسئلہ پر منعقد ہو۔ صرف مجتہدین ہی کی رائے کا اعتبار کیا جائے گا۔

رہا یہ شبہ کہ اگر اجماع میں عوام کا مطلقا اعتبار نہ کیا جائے جیسا کہ جمہور کا مسلک ہے تو اس اجماع کو پوری امت کی طرف منسوب کرکے اجماع امت کہنا کیسے صحیح ہوگا؟ تو اس شبہ کا جواب امام غزالیؒ نے یہ دیا ہے کہ جس مسئلہ میں خواص اجماع منعقد کرلیتے ہیں تو عوام بھی ان سے اتفاق کرلیتے ہیں اور یہ سمجھتے ہیں کہ حق اسی میں ہے جس میں اہل حل وعقد کا اجماع منعقد ہوا ہے وہ صرف قول وفعل ہی سے نہیں بلکہ دل سے بھی اس کی موافقت کرتے ہیں ان کے دلوں میں بھی خلاف مضمر نہیں ہوتا اس لئے اسے اجماع امت کا نام دینا بالکل درست ہے اسکی مثال ایسی ہے کہ لشکر کے اہل حل وعقد کی ایک جماعت جب کسی محصور قلعہ والوں سے مصالحت کا فیصلہ کرلیتی ہے اور کسی چیز پر ان سے صلح کرلیتی ہے تو اس صلح کو پورے لشکر کی طرف منسوب کیا جاتا ہے اور کہا جاتا ہے کہ یہ فیصلہ تمام لشکروں کے اتفاق سے ہوا۔ اسی طرح جب کسی مسئلہ پر تمام مجتہدین کا اجماع منعقد ہوگا وہ عوام کا بھی اجماع سمجھا جائے گا اس طرح وہ پوری

امت کا اجماع ہوگا۔ [1]

جس کا حاصل یہ ہے کہ جس مسئلہ پر اہل حل وعقد اجماع منعقد کرلیتے ہیں عوام اس کی مخالفت نہیں کرتے بلکہ اسے صحیح اور حق تسلیم کرکے اس پر عمل شروع کردیتے ہیں یہ گویا عوام کی طرف سے اس اجماع کی موافقت کا اعلان ہوتا ہے چنانچہ اسلامی تاریخ میں کوئی ایک واقعہ بھی ایسا نہیں ملتا کہ کسی مسئلہ پر مجتہدین کا اجماع منعقد ہوا ہو اور عوام میں سے کسی نے اس کی مخالفت کی ہو، ہر اجماع کی عوام نے موافقت کی ہے مخالفت نہیں کی، کیونکہ اجماع کی مخالفت درحقیقت فطرت کی مخالفت ہے کیونکہ یہ فطری بات ہے کہ ہر فن میں اس کے ماہرین کا قول معتبر اور قابل عمل سمجھا جاتا ہے جس کو جس فن کے ساتھ مناسبت نہیں ہوتی اس فن میں اس کے قول کی کوئی حیثیت نہیں ہوتی خواہ دوسرے فن میں ماہر ہو، مثلاً معاشیات میں ماہرین معاشیات کا قول معتبر ہوتا ہے اگر ماہرین معاشیات کسی معاشی مسئلہ پر اتفاق کرلیں اور کوئی ماہر طب یا انجینئر آکر اس کی مخالفت کرنے لگے تو نہ صرف اس کی مخالفت غیر معتبر ہوگی بلکہ لوگ اسے جاہل سمجھیں گے کیونکہ جس کو جس فن کے اصول موضوعہ اور قواعد وضوابط کا علم نہ ہو اس فن میں اس کی رائے زنی اس کی جہالت کی دلیل ہے اسی طرح اگر ماہرین طب کسی مرض مخصوص کے علاج پر اتفاق کرلیں اور کوئی ماہر معاشیات اس کی مخالفت کرے تو اس کی مخالفت کو ردی کی ٹوکری میں ڈالا جائے گا۔ تو جب ایک فن میں دوسرے فن کے ماہرین کی رائے معتبر نہیں ہوتی جبکہ یہ ماہرین بھی تعلیم سے آراستہ ہوتے ہیں تو اجماع میں ان پڑھ عوام کی مخالفت اور رائے کی کیا حیثیت اور وزن ہوسکتا ہے؟ عوام کے لئے اجماع کی موافقت کے علاوہ اور کوئی چارہ ہی نہیں، اس موافقت کی بناء پر اگر اجماع کو پوری امت کی طرف منسوب کیا جائے تو اس میں اعتراض کی کیا گنجائش باقی رہتی ہے؟

(۱) المستصفی ص ۱۸۱ ج ۱

جمہور کی مزید تائید کے لئے موجودہ دور کی اسمبلیوں کو پیش کیا جاسکتا ہے کہ جب کسی ملک کی اسمبلی کے ارکان کوئی دستور تیار کرلیتے ہیں تو وہ دستور پورے ملک میں نافذ ہوتا ہے ہر فرد پر اس دستور کے مطابق چلنا لازم ہوتا ہے اور اسے پوری قوم کا دستور سمجھا جاتا ہے کسی کو اس کی مخالفت کی مجال نہیں ہوتی حتی کہ ماہرین قانون بھی اس کی مخالفت نہیں کرسکتے۔ تو اگر کسی زمانہ کے تمام مجتہدین کسی مسئلہ پر اجماع منعقد کرلیں تو اس کی حیثیت شریعت کے نزدیک دستور سے بھی زیادہ ہے تو پھر اس کی مخالفت کیونکر جائز ہوسکتی ہے جبکہ مخالفت کرنے والے عوام ہوں اور اسے اجماع امت کا نام دینے میں کیا تأمل ہوسکتا ہے؟ بہرحال پوری امت کی اجماع کی موافقت کی وجہ سے اسے اجماع امت کہنا عقل ونقل کے عین مطابق ہے اور اس پر اعتراض درحقیقت عقل ونقل کے خلاف اعتراض ہے۔ جس کی کوئی حیثیت نہیں ہوسکتی۔

اجماع میں غیر مجتہد علماء کی رائے بھی معتبر نہیں

غیر مجتہد علماء کی تین قسمیں ہیں[1] (۱) وہ علماء جنہیں فقہ اور اصول فقہ میں دسترس حاصل نہیں جیسے متکلم، نحوی، مفسر اور محدث جبکہ غیر فقیہ اور غیر اصولی ہو اس کی تعبیریوں بھی کرسکتے ہیں کہ ایسے علوم کے ماہرین جنہیں حکم شرعی کی معرفت میں کوئی دخل نہ ہو۔ (۲) وہ علماء جنہیں فقہ کی جزئیات یاد ہیں لیکن اصول فقہ میں دسترس حاصل نہیں ان کو فقیہ اور فروعی سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ (۳) وہ علماء جنہیں اصول فقہ میں دسترس حاصل ہے لیکن فقہ کی جزئیات یاد نہیں ان کو اصولی کہا جاتا ہے۔

جن حضرات نے اجماع میں عوام کی موافقت کو ضروری قرار دیا ہے ان کے نزدیک تو مذکورہ تینوں اقسام کی موافقت بطریق اولی ضروری ہوگی البتہ جن حضرات نے عوام کی موافقت کا اعتبار نہیں کیا ان کے نزدیک مذکورہ تینوں اقسام میں سے پہلی قسم کا کوئی اعتبار نہیں کیا جائے گا اور ان لوگوں کی مخالفت سے اجماع متاثر نہ ہوگا اس

لئے کہ آلہ استنباط احکام کے ناقص ہونے کی وجہ سے ان میں اور عوام میں کوئی فرق نہیں۔[1]

البتہ ہر فن میں چونکہ اس کے ماہرین کا قول حجت ہوتا ہے اس لئے مسائل فقہ میں تمام فقہاء کا اجماع اور مسائل اصول میں تمام اصولیین کا اجماع مسائل نحو میں تمام نحویین کا اجماع اور مسائل کلام میں تمام متکلمین کا اجماع معتبر ہوگا البتہ ابن جنی نے اس کی مخالفت کی ہے اور کہا ہے کہ نحویین کا اجماع حجت نہیں ہے لیکن علامہ زرکشی فرماتے ہیں کہ اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے کہ علم کلام میں متکلم کا قول اور علم اصول میں اصولی کا قول معتبر ہے بشرطیکہ ہر ایک اپنے فن کے اہل اجتہاد میں سے ہو۔[2]

بہرحال اجماع میں غیر مجتہد علماء کی مذکورہ بالا اقسام ثلثہ میں سے پہلی قسم جمہور کے نزدیک غیر معتبر ہے البتہ باقی دونوں قسموں یعنی فقیہ غیر اصولی اور اصولی غیر فقیہ کے بارے میں اختلاف ہوا ہے امام غزالی کے نزدیک اجماع میں ایسے اصولی کا اعتبار کیا جائے گا جو مدارک احکام کو جانتا ہو اور منطوق ومفہوم امرونہی اور عموم وخصوص سے استنباط احکام کی کیفیت اور نصوص وتعلیل کی تفہیم کی کیفیت سے واقف ہو کیونکہ اسے استنباط احکام کی قدرت حاصل ہے ضرورت پڑنے پر وہ استنباط کرسکتا ہے اگرچہ فقہ کی جزئیات اسے یاد نہیں بخلاف فقیہ غیر اصولی کے کہ وہ استنباط احکام نہیں کرسکتا۔[3]

بعض حضرات نے صرف فقیہ کا اعتبار کیا ہے کیونکہ اسے احکام کی تفصیلات معلوم ہیں اور دوسرے بعض حضرات نے دونوں کا اعتبار کیا ہے کیونکہ دونوں میں فی الجملہ اجماع کی اہلیت موجود ہے بخلاف عامۃ الناس کے کہ ان میں اہلیت بالکل

(۱) کشف الاسرار ص ۹۶۰ ج ۳ وابن قدامۃ وآثارہ الاصولیۃ ص ۱۳۶ ج ۲
(۲) ارشاد الفحول ص ۸۳ ومثلہ فی المستصفی ص ۱۸۳ ج ۱
(۳) المستصفی ص ۱۸۲ ج ۱

نہیں ہے۔

لیکن فخر الاسلام بزدوی نے دونوں کو غیر معتبر قرار دیا ہے کیونکہ اجماع میں جس قسم کی اہلیت کی ضرورت ہے وہ ان دونوں میں سے کسی میں بھی موجود نہیں ہے اور وہ اہلیت صرف اہل حل وعقد یعنی مجتہدین ہی میں پائی جاتی ہے[1] محقق ابن امیر الحاج نے اسے قول مشہور قرار دیا ہے[2] اور صاحب تیسیر التحریر نے اسی کو جمہور کا قول گردانا ہے۔[3]

مذکورہ بالا تفصیلات سے معلوم ہوا کہ جمہور کے نزدیک اجماع میں صرف مجتہدین ہی کا اعتبار کیا جائے گا غیر مجتہد علماء کا کوئی اعتبار نہ ہوگا اور نہ ان کی مخالفت سے اجماع متاثر ہوگا۔ آیت قرآنی لیتفقہوا فی الدین اور حضرت علیؓ کی مرفوع روایت شاوروا الفقہاء وغیرہ نصوص سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے کیونکہ تفقہ درحقیقت مجتہد کی صفت ہے اور فقہاء کا اطلاق شریعت میں مجتہدین ہی پر ہوتا ہے جیسا کہ آگے آرہا ہے۔

نیز عقلی حیثیت سے بھی جمہور کا مسلک صحیح معلوم ہوتا ہے اس لئے کہ اجماع ایک حجت قطعیہ ہے اور اس میں قطعیت کی شان اس وقت پیدا ہوسکتی ہے جبکہ ارکان اجماع کی علمیت اور مدارک شریعت پر ان کے عبور اور مآخذ سے ان کے صحیح استنباط پر کامل اطمینان اور بھروسہ ہو ظاہر ہے کہ یہ اعتماد واطمینان صرف مجتہدین ہی کے بارے میں حاصل ہوسکتا ہے جنہیں اللہ تعالیٰ نے اسی کام کے لئے پیدا کیا ہے اور جنہیں مدارک شریعت پر عبور اور ان کے نشیب وفراز سے پوری واقفیت حاصل ہے غیر مجتہدین کے اندر یہ بات نہیں پائی جاتی اس لئے ان کے استنباط پر کامل اطمینان حاصل نہیں ہوسکتا،

(۱) کشف الاسرار ص ۹۶۰ ج ۳
(۲) التقریر والتحبیر ص ۸۱ ج ۳
(۳) تیسیر التحریر ص ۲۲۴ ج ۳

خلاصہ یہ کہ جمہور امت کے نزدیک انعقاد اجماع میں صرف مجتہدین کا اعتبار ہے غیر مجتہد خواہ کتنا بڑا عالم ہو اجماع میں اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

اجتہاد اور مجتہد کی تعریف

جب یہ ثابت ہوا کہ ارکان اجماع صرف مجتہدین ہیں غیر مجتہدین کی رائے کا اجماع میں کوئی اعتبار نہیں تو اب یہ جاننا ضروری ہے کہ مجتہد کہتے کسے ہیں اور اجتہاد کی تعریف کیا ہے اور اس کے کیا کیا شرائط ہیں؟ اور مجتہد کی پہچان کی علامت کیا ہے؟ تاکہ اگر کوئی بقراط اس دور میں اجتہاد کا دعوی کرے تو ہم ان شرائط کی کسوٹی پر اس کو پرکھ سکیں۔

اجتہاد کا لفظ جہد سے ماخوذ ہے جس کے معنی مشقت اور طاقت کے ہیں تو اجتہاد کے معنی ہوئے مشقت برداشت کرنا اور طاقت خرچ کرنا۔ محقق ابن الہمام تحریر الاصول میں اجتہاد کے لغوی اور اصطلاحی معنی بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ:

ھو لغة بذل الطاقة فی تحصیل ذی کلفة و اصطلاحا ذلک (ای بذل الطاقة) من الفقیه فی تحصیل حکم شرعی ظنی.[1]

لغت میں اجتہاد کے معنی ہیں مشقت والے کام میں طاقت خرچ کرنا اور اصطلاح میں اجتہاد کہتے ہیں کسی فقیہ کا کسی حکم شرعی ظنی کو حاصل کرنے کے لئے اپنی طاقت خرچ کرنا۔

اس تعریف سے معلوم ہوا کہ اجتہاد فقیہ کا کام ہی ہے اور اسی کا اجتہاد شریعت میں معتبر ہے تو کسی فقیہ کا حکم شرعی کی تحصیل میں اپنی کوشش صرف کردینے کا نام اجتہاد ہے لیکن اس کے لئے معمولی کوشش کافی نہیں بلکہ اس حد تک کوشش کرنا ضروری ہے کہ

(۱) تحریر مع التیسیر ص ۱۷۹ ج ۴ ومسلم الثبوت مع شرحه فواتح الرحموت ص علی ذیل المستصفی ص ۳۶۲ ج ۲

آگے مزید کوشش سے اپنے اپ کو عاجز پائے۔ اس لئے بعض حضرات نے اجتہاد کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے کہ:

والاجتھاد التام ان یبذل الوسع فی الطلب بحیث یحس من نفسه بالعجز عن مزید طلب.[1]

کامل اجتہاد یہ ہے کہ حکم شرعی کی طلب میں اتنی طاقت خرچ کرے کہ آگے مزید طاقت خرچ کرنے سے اپنے آپ کو عاجز پائے۔

حاصل یہ کہ شریعت میں جسے اجتہاد کہا جاتا ہے اس کا تحقق دو چیزوں پر موقوف ہے ایک یہ کہ طاقت خرچ کرنے والا فقیہ ہو غیر فقیہ جو طاقت خرچ کرے گا اصطلاح شرع میں اسے اجتہاد نہیں کہا جائے گا[2] دوسرے یہ کہ پوری طاقت خرچ کرے اگر اس میں کوتاہی کی تو اصطلاح میں وہ اجتہاد معتبر نہیں[3] پوری طاقت خرچ کرنے کا مطلب یہ ہے کہ تمام مآخذ کی چھان بین کر ڈالے اس کے علم میں اور کوئی مآخذ نہ ہو جس سے اس حکم کا استنباط ہو سکے جس کے لئے وہ طاقت خرچ کر رہا ہے۔

اجتہاد کی مذکورہ بالا تعریف کے بعد مجتہد کی تعریف آسان لفظوں میں اس طرح کی جاسکتی ہے کہ مجتہد وہ ہے جس میں اجتہاد کی مذکورہ صفت موجود ہو یعنی جو صفت اجتہاد کے ساتھ متصف ہو[4] یا دوسرے لفظوں میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ مجتہد اس فقیہ کو کہا جاتا ہے جو حکم شرعی ظنی کو حاصل کرنے کے لئے اپنی پوری طاقت خرچ کر ڈالتا ہو[5]

فقیہ وہ نہیں ہے جسے فقہ کی جزئیات یاد ہوں بلکہ فقیہ سے مراد وہ شخص ہے جو

(۱) المستصفی ص ۳۵۰ ج ۲ وابن قدامة وآثاره الاصولیة ص ۳۵۲
(۲) مسلم الثبوت حواله بالا
(۳) ارشاد الفحول ص ۲۳۳
(۴) کشف الاسرار ص ۱۱۳۴ ج ۴
(۵) ارشاد الفحول ص ۲۳۳

مبادی فقہ کا ماہر ہو جسے استخراج حکم کا ملکہ حاصل ہو محقق ابن امیر الحاج فرماتے ہیں کہ اصولیین کے ظاہری کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک غیر مجتہد فقیہ نہیں بن سکتا اور نہ غیر فقیہ مجتہد بن سکتا ہے گویا ان کے نزدیک جو مجتہد ہے وہ فقیہ بھی ہے اور جو فقیہ ہے وہ مجتہد بھی ہے گویا فقہ واجتہاد ایک دوسرے کے لئے لازم وملزوم ہیں اس صورت میں فقہ کی جو تعریف ہے وہ مجتہد کی تعریف بھی ہے چنانچہ محقق موصوف فقیہ مجتہد کی تعریف کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ:

وھو بالغ عاقل مسلم ذو ملکة یقتدر بھا علی استباط الأحکام من ماخذھا. [1]

مجتہد فقیہ وہ عاقل بالغ مسلمان اور ایسا ملکہ والا ہے جس کے ذریعہ وہ استنباط احکام کی قدرت رکھتا ہو۔

اس سے معلوم ہوا کہ اصولیین کے نزدیک جو مجتہد نہیں ہے وہ فقیہ بھی نہیں ہے ایسے شخص کو فقیہ کہنا یا مجازاً ہے یا اصولیین کی اصطلاح سے ہٹ کر الگ اصطلاح ہے چنانچہ محقق ابن الہمام فرماتے ہیں کہ:

وشیوع الفقیه بغیره (ای بغیر المجتهد) ممن یحفظ الفروع فی غیر اصطلاح الاصول. [2]

یعنی جو مجتہد نہیں ہے لیکن فروعات کا حافظ ہے اس پر فقیہ کا اطلاق اصولیین کی اصطلاح نہیں ہے۔

حاصل یہ کہ فقیہ کے لئے مجتہد ہونا اور مجتہد کے لئے فقیہ ہونا ضروری ہے جو فقیہ نہیں ہے وہ مجتہد نہیں بن سکتا اور جو مجتہد نہیں ہے وہ فقیہ نہیں ہو سکتا لہذا جو صرف

(۱) مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت ص ۳۶۲ ج ۲
(۲) التقریر ص ۲۹۱ ج ۳
(۳) التحریر مع التقریر حوالہ بالا

فروعات کا حافظ ہے اسے مجتہد نہیں کہا جا سکتا، البتہ امام غزالیؒ فرماتے ہیں کہ ہمارے زمانے میں فروعات کی ممارست ہی سے منصب اجتہاد حاصل ہو سکتا ہے اور یہی ممارست منصب اجتہاد پر فائز ہونے کا ذریعہ ہے اگرچہ صحابہ کرامؓ کے زمانہ میں یہ ذریعہ نہ تھی۔ [1]

شرائط مجتہد

ہر چیز کے لئے کچھ بنیادی شرائط ہوتے ہیں جن کے بغیر وہ چیز نہیں پائی جا سکتی اسی طرح مجتہد کے لئے بھی کچھ شرائط واوصاف ہیں جن کے بغیر کوئی شخص مجتہد نہیں بن سکتا امام غزالی نے مجتہد کے لئے دو شرطیں بیان کی ہیں ایک یہ کہ اسے مدارک شرع پر عبور ہو اور ان میں تقدیم وتاخیر کی رعایت کے ساتھ استخراج حکم کی قدرت حاصل ہو دوسرے یہ کہ وہ عادل ہو اور عدالت میں قادح معصیات سے اجتناب کرتا ہو اور یہ آخری شرط اس کے فتوی پر اعتماد حاصل ہونے کے لئے ہے کیونکہ جو عادل نہیں ہوتا اس کا فتوی مقبول نہیں ہوتا [2] مدارک شرع سے مراد کتاب اللہ، سنت رسول، اجماع اور عقل ہے جیسا کہ آگے امام غزالی نے تفصیل سے بیان کیا ہے البتہ انہوں نے قیاس کی بجائے عقل کا ذکر کیا ہے اور اس کی تشریح بھی کی ہے۔

فخر الاسلام بزدویؒ نے مجتہد کے شرائط ان الفاظ میں بیان کئے ہیں کہ:

اما شرطه فان یحوی علم الکتاب بمعانیه ووجوهه التی قلنا وعلم السنة بطرقها ومتونها ووجوه معانیها وان یعرف وجوه القیاس. [3]

(۱) المستصفی ص ۳۵۳ ج ۲ والتلویح ص ۶۰۳
(۲) المستصفی ص ۳۵۰ ج ۲، ونصه بعد ذکر الشرط الثانی: وهذا یشترط لجواز الاعتماد علی فتواه فمن لیس عدلا فلا تقبل فتواه أما هو فی نفسه فلا فکأن العدالة شرط القبول للفتوی لا شرط صحة الاجتهاد الخ
(۳) اصول بزدوی ص ۲۷۸

مجتہد کی شرط یہ ہے کہ وہ کتاب اللہ اس کے معانی اور اس کی ان وجوہ کے علم کا حامل ہو جنہیں ہم نے پیچھے ذکر کیا ہے اور سنت اس کے طرق و متون اور اس کے معانی کی وجوہ کا علم رکھتا ہو اور وجوہ قیاس کو جانتا ہو۔

مجتہد کے شرائط پر دوسرے اصولیین نے بھی اجمالاً و تفصیلاً کلام کیا ہے لیکن شوکانی نے ارشاد الفحول میں جو کلام کیا ہے وہ زیادہ منضبط اور منقح ہے ہم ذیل میں اس کو اختصار کے ساتھ نقل کرتے ہیں چنانچہ وہ مجتہد کی تعریف بیان کر کے لکھتے ہیں کہ مجتہد کا عاقل بالغ ہونا ضروری ہے اور اس کے اندر ایسا ملکہ ہونا بھی ضروری ہے جس کے ذریعہ وہ مآخذ سے احکام کا استنباط کر سکے اور یہ تب ہو سکتا ہے جبکہ مندرجہ ذیل شرائط کا وہ حامل ہو۔

(۱) وہ کتاب و سنت کی نصوص کا عالم ہو اگر دونوں میں سے کسی ایک کی کمی ہے تو وہ مجتہد نہیں بن سکتا اور نہ اس کے لئے اجتہاد جائز ہے لیکن پوری کتاب و سنت کی معرفت شرط نہیں بلکہ اتنی مقدار کی معرفت ضروری ہے جتنی مقدار سے احکام متعلق ہیں امام غزالی اور ابن عربی نے کہا ہے کہ کتاب اللہ کی پانچ سو آیات کی مقدار سے احکام متعلق ہیں اس لئے اتنی مقدار کی معرفت ضروری ہے لیکن اس مقدار میں احکام کے انحصار کا دعوی ظاہر کے اعتبار سے ہے کیونکہ یہ بات یقینی ہے کہ قرآن حکیم کی جن آیات سے احکام مستنبط ہوتے ہیں ان کی مقدار مذکورہ مقدار سے کئی گنا زیادہ ہے بلکہ جسے فہم صحیح اور تدبر کامل حاصل ہو وہ ان آیات سے بھی احکام کا استنباط کر سکتا ہے جو قصص و امثال سے متعلق ہیں اسی طرح سنت کی اس مقدار میں بھی اختلاف ہوا ہے جس کی معرفت مجتہد کے لئے ضروری ہے بعض لوگوں نے پانچ سو احادیث بتایا ہے اور یہ عجیب ترین قول ہے اس لئے کہ جن احادیث سے احکام مستنبط ہوتے ہیں ان کی تعداد ہزاروں کی ہے ابن العربی نے محصول میں

تین ہزار بتایا ہے [۱] ابو علی الضریر کہتے ہیں کہ میں نے امام احمد بن حنبل سے پوچھا کہ کسی شخص کو فتوی کی قدرت حاصل ہونے کے لئے کتنی احادیث کی معرفت ضروری ہے کیا ایک لاکھ کی معرفت کافی ہے؟ امام احمد نے کہا کہ نہیں، میں نے کہا کہ تین لاکھ؟ انہوں نے جواب دیا کہ نہیں، میں نے کہا کہ چار لاکھ؟ انہوں نے جواب دیا کہ نہیں، میں نے کہا کہ پانچ لاکھ؟ انہوں نے فرمایا کہ امید ہے اتنی مقدار کی معرفت سے وہ فتوی دینے کا اہل بن جائے گا۔ لیکن امام احمد کے بعض اصحاب نے اس قول کو فتوی کے معاملے میں احتیاط و تغلیظ پر محمول کیا ہے اور بعض نے کہا کہ اس سے امام احمد کا مقصد اکمل الفقہاء کا وصف بیان کرنا ہے کیونکہ ضروری مقدار کے بارے میں خود امام احمد نے فرمایا ہے کہ وہ اصول جن پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول علم دائر ہے وہ تقریباً بارہ سو ہیں (آگے کئی اور اقوال نقل کر کے شوکانی لکھتے ہیں کہ):

اس باب میں اہل علم کے کلام میں افراط و تفریط ہیں لیکن حق بات جس میں کسی قسم کا شک و شبہ نہیں ہے یہ ہے کہ مجتہد کو سنت کی ان مجموعات کا عالم ہونا چاہئے جو اہل فن نے لکھی ہیں جیسا کہ صحاح ستہ اور جو صحاح ستہ کے ساتھ ملحق ہیں اسی طرح مسانید، مستخرجات اور وہ کتب جن کے مؤلفین نے صحت کا التزام کیا ہے ان پر بھی اس کی نظر رہنی چاہئے۔[۲]

(۱) امام غزالی فرماتے ہیں کہ سنت میں سے ان احادیث کی معرفت ضروری ہے جو احکام سے متعلق ہیں وہ احادیث اگرچہ ہزاروں سے زائد ہیں لیکن بہرحال محصور ہیں وہ احادیث جو مواعظ اور احکام آخرت سے متعلق ہیں ان کی معرفت ضروری نہیں۔ المستصفی ص ۳۵۱ ج ۲

(۲) بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ پورے ذخیرۂ حدیث پر اس کی نظر ہونی چاہئے کیونکہ احادیث احکام کا غیر احادیث احکام سے امتیاز اس وقت تک ممکن نہیں جب تک پورے ذخیرۂ حدیث پر عبور نہ ہو علاوہ ازیں روایات سیر وغیرہ سے دلالۃ النص یا اشارۃ النص کے ذریعہ بہت سے احکام

یہ ضروری نہیں کہ تمام کتب اسے یاد ہوں اور ذہن میں مستحضر ہوں بلکہ اتنا کافی ہے کہ ضرورت کے وقت تلاش کر کے اپنی جگہ سے حدیث کا استخراج کر سکے۔ نیز اسے صحیح، حسن اور ضعیف میں تمیز بھی ہونی چاہئے اور یہ تمیز اس وقت کر سکتا ہے جبکہ رجال اسناد کے احوال کی کم از کم اتنی معرفت حاصل ہو جس کی بنا پر وہ حدیث پر صحیح حسن اور ضعیف ہونے کا حکم لگا سکے۔ اس کے لئے یہ ضروری نہیں کہ وہ رجال کے احوال کا حافظ ہو بلکہ اتنی قدرت ہونی چاہئے کہ کتب جرح وتعدیل دیکھ کر رجال کا حال معلوم کر سکے اور ساتھ ہی اس بات کی پوری معرفت حاصل ہونی چاہئے کہ اسباب جرح میں سے کون سا سبب موجب جرح ہے اور کون سا نہیں اور کون سا سبب مقبول ہے اور کون سا مردود، اور علل میں سے کون سی علت قادح ہے اور کون سی قادح نہیں۔

(۲) مجتہد کو ان مسائل کا علم ہونا چاہئے جن پر اجماع منعقد ہو چکا ہے تاکہ اجماع کے خلاف فتوی نہ دے بیٹھے۔ جو شخص مرتبۂ اجتہاد تک پہنچ چکا ہو اسے مسائل اجماعیہ میں کم التباس ہوگا۔

(۳) اسے عربی زبان کا کم از کم اتنا علم حاصل ہونا ضروری ہے کہ قرآن وسنت میں جو غریب الفاظ موجود ہیں ان کی تفسیر وتشریح کر سکے۔ یہ ضروری نہیں کہ عربی

مستنبط ہوتے ہیں بلکہ جسے فہم صحیح اور تدبر کامل حاصل ہو وہ غیر متعلقہ روایات سے بھی احکام کا استنباط کر سکتا ہے۔ اس سلسلہ میں امام محمد بن الحسنؒ کا قول زیادہ جامع ہے چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ من کان عالما بالکتاب والسنة وبقول اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وبما استحسن فقہاء المسلمین وسعہ ان یجتہد رأیہ فیما ابتلی بہ ویقضی بہ ویمضیہ فی صلاتہ وصیامہ وحجہ وجمیع ما امر بہ ونہی عنہ (جامع بیان العلم وفضلہ ص ۶۱ ج ۲) اس میں امام شافعی کا قول مزید تفصیل کے ساتھ مذکور ہے

زبان کے تمام الفاظ کا حافظ ہو۔[1] بلکہ اتنا ہونا چاہئے کہ ائمۂ فن کی کتابوں سے الفاظ کے معانی کا استخراج کر سکے علماءِ فن نے اس زبان کی بہترین تقریب وتہذیب کی ہے اور حروف کے اعتبار سے اس کی ایسی ترتیب دی ہے کہ آسانی سے ان سے استفادہ ممکن ہے لیکن اس زبان کے معانی، خواص تراکیب اور لطائف مزایا کی معرفت اس وقت حاصل ہو سکتی ہے جبکہ وہ نحو وصرف اور علم معانی وبیان کا عالم ہو اور ان میں سے ہر علم کا اسے ملکہ حاصل ہو تاکہ ضرورت کے وقت ہر فن کے مسئلہ کا استحضار کر سکے مذکورہ علوم میں ملکہ حاصل ہونے کی صورت میں ہی دلیل پر اس کی نظر صحیح ہوگی اور اس سے احکام کا استخراج قوی ہوگا۔[2]

حاصل یہ کہ مذکورہ علوم میں مجتہد کو قوی ملکہ حاصل ہونا چاہے اور یہ ملکہ ان علوم کے ساتھ طویل ممارست اور ہر فن کے شیوخ کے ساتھ کثرت ملازمت سے ہی حاصل ہوتا ہے امام شافعی فرماتے ہیں کہ ہر مسلمان پر عربی زبان کی اتنی تعلیم واجب ہے جس سے وہ اپنا فرض بحسن وخوبی ادا کر سکتا ہو، ماوردی کہتے ہیں کہ عربی زبان کی معرفت ہر مسلمان پر فرض ہے خواہ وہ مجتہد ہو یا غیر مجتہد۔

(۴) وہ علم اصول فقہ کا عالم ہو کیونکہ اجتہاد میں اس علم کی شدید ضرورت پڑتی ہے اس لئے اس پر لازم ہے کہ اس فن کے مختصرات ومطولات کا مقدور بھر مطالعہ کر کے

---

(۱) کیونکہ کسی زبان کا بڑے سے بڑا ماہر بھی یہ دعوی نہیں کر سکتا کہ اسے تمام الفاظ لغت کے معانی معلوم ہیں اس کے بجائے مطلب یہ ہے کہ عرف میں اس کو زبان کا ماہر کہا جا سکے لہذا اگر کچھ الفاظ کی تشریح کے لئے اسے کتب لغت کی طرف رجوع کرنا پڑے تو وہ زبان کی مطلوبہ مہارت کے منافی نہیں۔

(۲) یہ صرف شوکانی کی رائے نہیں بلکہ تقریباً تمام ماہرین فن نے اس کی صراحت کی ہے کیونکہ مذکورہ علوم کے بغیر قرآن وسنت سے براہ راست استفادہ ممکن ہی نہیں اور جو قرآن وسنت سے براہ راست استفادہ نہ کر سکے اور ان کی زبان نہ سمجھ سکے وہ کیا خاک مجتہد ہوگا؟

اپنی معلومات کو وسیع کرے۔ کیونکہ یہی وہ علم ہے جس پر اجتہاد کی عمارت کھڑی ہے اور ارکان اجتہاد کی بنیاد اس پر قائم ہے اس پر لازم ہے کہ وہ اس علم کے ہر مسئلہ پر اس طرح نظر کرے جو اسے حق تک پہنچائے اس طرح وہ آسانی سے فروع کو اصول کی طرف رد کر سکے گا اور اصول کو فروع پر منطبق کر سکے گا اگر وہ اس فن میں کوتاہ نظر ہو تو اس رد و انطباق میں اسے مشکل پیش آئے گی اور خبط و خلط میں پڑ جائے گا۔ امام رازی نے محصول میں بہت ہی اچھی بات کہی فرماتے ہیں کہ مجتہد کے لئے اہم ترین علم اصول فقہ ہے۔ امام غزالی فرماتے ہیں کہ علوم اجتہاد کی تین شاخیں ہیں حدیث، لغت اور اصول فقہ۔

(۵) اسے ناسخ و منسوخ کا علم ہونا بھی ضروری ہے۔ اس باب کی کوئی چیز اس سے مخفی نہیں رہنی چاہئے ورنہ اندیشہ ہے کہ کہیں شئ منسوخ کا حکم دے بیٹھے۔[1]

(۶) اسے قیاس کا طریقہ اور اس کے شرائط و مواقع کا بھی علم ہونا چاہئے کیونکہ مجتہد کے لئے قیاس لازم ہے۔ اس شرط کا ذکر فخر الاسلام بزدوی نے کیا ہے جیسا کہ ان کے کلام میں گزرا ہے شوکانی نے اس کا ذکر نہیں کیا البتہ دلیل عقلی کا علم شرط ہے یا نہیں اس میں اختلاف نقل کر کے شرط نہ ہونے کو ترجیح دی جبکہ امام رازی اور امام غزالی سے شرط ہونے کا قول نقل کیا ہے۔

(۷) امام غزالی نے ساتویں شرط یہ ذکر کی ہے کہ اسے اس بات کا علم ہونا چاہئے کہ دلیل کس طرح قائم کی جاتی ہے اور ادلہ کے وہ کون سے شرائط ہیں جن کی وجہ سے وہ منتج ہوتی ہیں۔[2]

ان تمام شرائط کا حاصل یہ ہے کہ مجتہد کو قرآن و سنت میں عبور ہونے کے ساتھ ان سے استدلال کا طریقہ بھی آنا چاہئے اور ان دونوں مأخذوں کے متعلقہ علوم میں اتنی

(۱) ارشاد الفحول از ص ۲۳۳ تا ۳۳۵

(۲) المستصفی ص ۳۵۱ ج ۲

قابلیت ہونی چاہئے کہ عند الضرورۃ ان سے استفادہ کر سکے۔

تذنیب

اوپر مجتہد کے جتنے شرائط بیان کئے گئے ہیں وہ مجتہد مطلق کے لئے ہیں اور مجتہد مطلق اسے کہتے ہیں جو شریعت کے ہر شعبہ میں فتوی دیتا ہو[1] یعنی ہر شعبہ میں وہ مجتہدانہ مقام رکھتا ہو۔ اس کے مقابلہ میں ایک مجتہد فی البعض ہے یعنی جسے بعض شعبہ میں مجتہدانہ مقام حاصل ہے اور بعض شعبہ میں نہیں۔ اسے مجتہد کہا جائے گا یا نہیں؟ یہ ایک اور مسئلہ پر متفرع ہے وہ یہ کہ اجتہاد میں تجزی ہو سکتی ہے یا نہیں؟ یعنی کوئی شخص بعض مسائل میں مجتہد ہو اور بعض میں نہ ہو۔ یہ مسئلہ اختلافی ہے بعض حضرات کے نزدیک تجزی اجتہاد نہیں ہو سکتی تو گویا ان حضرات کے نزدیک جس شخص کو شریعت کے تمام شعبوں میں مجتہدانہ مقام حاصل نہ ہو اسے مجتہد نہیں کہا جائے گا اور مجتہدین میں اس کا شمار نہیں ہوگا۔ لیکن اکثر حضرات کے نزدیک اجتہاد میں تجزی جائز ہے امام غزالی[2] اور شیخ ابن الہمام کا مسلک بھی یہی ہے علامہ محب اللہ بہاری نے اسے اشبہ بالصواب قرار دیا ہے[3] تو گویا ان حضرات کے نزدیک جس شخص کو جس شعبہ میں مجتہدانہ مقام حاصل ہے اسے اس شعبہ کا مجتہد قرار دیا جائے گا اور اس شعبہ کے مسائل میں انعقاد اجماع کے وقت اس کی رائے کا بھی اعتبار کیا جائے گا۔ ایسے شخص کو مجتہد البعض کہا جاتا ہے۔[4]

(۱) المستصفی ص ۳۵۳ ج ۲ اس کی اس طرح بھی تعبیر کی جاسکتی ہے کہ جو ہر حادثہ وواقعہ میں فتوی دینے کی قدرت رکھتا ہو۔ فواتح الرحموت ص ۳۶۳ ج ۲

(۲) المستصفی ص ۳۵۳ ج ۲

(۳) مسلم الثبوت ۳۶۴ ج ۲، شیخ الاسلام ابن تیمیہ" کا مسلک بھی یہی ہے۔ مجموع فتاوی ابن ص ۲۱۲ ج ۲۰

(۴) والتفصیل فی المستصفی ومسلم الثبوت مع شرحه فواتح الرحموت

جس شخص میں مذکورہ شرائط ہوں اس کا مجتہد ہونا ضروری نہیں

اوپر ہم نے مجتہد کے لئے جن سات شرائط کا ذکر کیا ہے اور مجتہد بننے کے لئے ان کو ضروری قرار دیا ہے اس کا یہ مطلب نہیں کہ جس شخص میں وہ شرائط پائے جائیں وہ ضرور مجتہد ہوگا بلکہ مطلب یہ ہے کہ مذکورہ شرائط کے تحقق کے بغیر کوئی شخص مجتہد نہیں بن سکتا۔ دوسرے الفاظ میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ مجتہد کے لے وہ شرائط لازم ہیں لیکن ان شرائط کے لئے مجتہد ہونا لازم نہیں خواہ وہ شرائط وہبی اور فطری ہوں جیسا کہ صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کو بعض علوم فطری طور پر حاصل تھے اور خواہ کسبی، یعنی وہ شرائط مستقل طور پر کسب کے ذریعے حاصل کئے ہوں بہر صورت مجتہد میں ان شرائط کا پایا جانا ضروری لیکن یہ ضروری نہیں کہ جس شخص میں وہ تمام شرائط پائے جائیں وہ مجتہد بھی ہو کیونکہ مذکورہ علوم تو کسب کے ذریعہ حاصل کئے جاسکتے ہیں لیکن منصب اجتہاد کسب سے حاصل نہیں کیا جاسکتا کیونکہ یہ منصب وہبی ہے اجتہاد کی بنیادی چیز وہ ملکہ ہے جس کے ذریعے مجتہد احکام کا استنباط کرتا ہے اور یہ ملکہ مذکورہ شرائط کے پائے جانے کی صورت میں بعض حضرات کو منجانب اللہ عطا ہوتا ہے جس سے اللہ جل شانہ دین کا کام لینا چاہتا ہے اسے وہ ملکہ عطا کر دیتا ہے مذکورہ شرائط پائے جانے والے ہر شخص کو وہ ملکہ حاصل نہیں ہوتا۔ امت میں بے شمار افراد ایسے گزرے ہیں جنہیں مذکورہ علوم میں مہارت کاملہ حاصل تھی لیکن ملکۂ استنباط نہ ہونے کی وجہ سے وہ منصب اجتہاد پر فائز نہ ہوسکے۔

چنانچہ دسویں صدی ہجری کی مشہور ومعروف شخصیت علامہ جلال الدین سیوطی امت کے ان افراد میں سے ہیں جنہیں مذکورہ بالا علوم میں مجتہدانہ مقام حاصل تھا ان کو خاص طور پر تفسیر وحدیث کا امام مانا جاتا ہے اور انہیں خاتم الحفاظ کا لقب دیا گیا ہے انہوں نے تفسیر، حدیث، علم فقہ، نحو، معانی، بیان اور علم بدیع میں خالص عرب اور بلغاء

کے طریقہ پر تبحر کا دعوی کیا ہے بلکہ یہاں تک کہا ہے کہ اجتہاد کے تمام آلات میرے اندر کامل طور پر پائے جاتے ہیں [1] لیکن ان سب کچھ کے باوجود جب انہوں نے اجتہاد کا دعوی کیا تو اس زمانہ کے لوگوں نے ان کے دعوائے اجتہاد کو تسلیم نہیں کیا [2] کیونکہ انہیں وہ ملکہ حاصل نہ تھا جو اجتہاد کی روح رواں ہے۔

تو معلوم ہوا کہ محض مذکورہ شرائط کے پائے جانے سے کوئی شخص مجتہد نہیں بن جاتا جب تک وہ ملکہ حاصل نہ ہو جس پر اجتہاد کی عمارت کھڑی ہے وہ شرائط درحقیقت مجتہد کی پہچان کے لئے ہیں کہ اگر کوئی بوالہوس اجتہاد کا دعوی کرنے لگے تو ان شرائط کی کسوٹی پر اسے پرکھا جاسکے کہ وہ ان پر پورا اترتا ہے یا نہیں؟ اگر پورا نہیں اترتا تو اہل علم نہ صرف یہ کہ اس کے دعوائے اجتہاد کو تسلیم نہیں کریں گے بلکہ اس کے دعوائے اجتہاد کی قلعی کھول کے رکھ دیں گے۔

کیا موجودہ دور میں اجتہاد کی ضرورت ہے؟

ایک مدت سے متجددین حضرات اجتہاد کی ضرورت پر زور دیتے اور یہ کہتے آرہے ہیں کہ علماء نے اجتہاد کا دروازہ بند کر کے غلطی کی ہے کیونکہ اس سے مسلمانوں پر جمود طاری ہوگیا اور ملک وملت کی ترقی رک گئی اور مسلمان دنیوی اعتبار سے پیچھے رہ گئے لہٰذا اب دوبارہ اجتہاد کو جاری کرنا چاہئے تاکہ ملک اور مسلمانوں کی ترقی ہو۔ آج کل مغرب زدہ طبقہ اس کو اور زیادہ اچھال رہا ہے اور زبان وقلم کی پوری طاقت اس پر خرچ کر رہا اس لئے اس مسئلہ پر سنجیدگی سے غور کرنے کی ضرورت ہے تاکہ حقیقت سامنے آجائے۔ یہاں دو باتیں قابل غور ہیں ایک یہ کہ کیا اجتہاد کا دروازہ علماء نے بند کیا ہے؟ دوسرے یہ کہ کیا موجودہ دور میں اجتہاد کی ضرورت ہے؟ اگر ہے تو کن چیزوں میں ہے؟

(۱) حسن المحاضرة ص ۱۵۶
(۲) الضوء اللامع ص ۶۹ ج ۴

جہاں تک پہلی بات کا تعلق ہے یہ سراسر خلاف حقیقت اور علماء دین پر بہتان ہے علماء کی کیا مجال کہ جس اجتہاد کا دروازہ شریعت نے کھول دیا ہو وہ اسے بند کر دیں۔ علاوہ ازیں اسے کھلا رکھنے میں علماء ہی کا فائدہ ہے کیونکہ اجتہاد تو انہیں کرنا ہے پھر وہ بند کیوں کریں؟ یہ ان گھسے پٹے الزامات میں سے ہیں جو متجددین علماء پر لگاتے آئے ہیں جن کا حقائق سے کوئی تعلق نہیں البتہ علماء نے یہ ضرور کہا ہے کہ مجتہد کے لئے جن شرائط کی ضرورت ہے آج کل وہ کسی شخص کے اندر پائے جاتے نظر نہیں آتے ظاہر ہے کہ ان شرائط کے بغیر ہر بقراط کے دعوائے اجتہاد کو تسلیم نہیں کیا جا سکتا۔ وہ شرائط ہم پیچھے تفصیل سے بیان کر آئے ہیں اور علامہ شوکانی ہی کے حوالے سے ذکر کئے ہیں ان شرائط کا اگرچہ تمام اصولیین نے ذکر کیا ہے لیکن شوکانی کے حوالہ سے ذکر کرنے کی ایک وجہ [1] یہ بھی ہے کہ ان کا تعلق اس طبقہ سے ہے جو تقلید کے قائل نہیں بلکہ اجتہاد کا دروازہ کھلا رکھنے کے قائل ہیں تاکہ متجددین کو معلوم ہو کہ مجتہد کے لئے مذکورہ شرائط مقلدین ہی نے تجویز نہیں کئے بلکہ غیر مقلدین حضرات کے نزدیک بھی کسی مجتہد کے لئے مذکورہ شرائط ضروری ہیں۔ متجددین حضرات بتائیں کہ ہے کوئی ماں کا لال اس دور میں جو ان شرائط پر پورا اترے؟ اگر واقعۃً کوئی شخص ایسا موجود ہے جس کے اندر مجتہد کے تمام شرائط پائے جاتے ہوں کسی عالم کی مجال نہیں کہ اس کے دعوائے اجتہاد کو تسلیم نہ کرے۔

پھر لطف کی بات یہ ہے کہ جو حضرات قران وسنت کے علوم کے ماہر سمجھے جاتے ہیں ان کو تو اجتہاد کی ضرورت محسوس نہیں ہوتی اور نہ انہیں اجتہاد کا شوق ہوتا ہے اجتہاد کا شوق اور اس کی ضرورت وہ لوگ زیادہ محسوس کرتے ہیں جنہیں قرآن وسنت کے علوم سے دور کا بھی واسطہ نہیں ان کی علمیت اردو تفاسیر اور احادیث کے تراجم تک محدود

(۱) ایک وجہ پیچھے بیان کی گئی ہے کہ ان کا کلام دوسروں کی بہ نسبت منضبط ہے۔

ہے قرآن وسنت کی زبان میں مہارت تو درکنار اس سے آشنا تک نہیں لیکن پھر بھی وہ اپنے آپ کو مجتہد سمجھتے ہیں اور دخل در معقولات کر کے قرآن وسنت میں اجتہاد شروع کر دیتے ہیں ظاہر ہے کہ جو قرآن وسنت کی زبان تک سے واقف نہ ہو اور جس کی علمیت ان دونوں کی اردو تفاسیر وتراجم تک محدود ہو اس کا اجتہاد ایسا ہی ہوگا جیسا کہ اس جیسے ایک مجتہد نے حدیث فلیخفف الصلوۃ کا ترجمہ "ہلکی نماز پڑھے" کو "ہل کے نماز پڑھے" پڑھ لیا تھا اور خوب ہل کے نماز پڑھنا شروع کر دیا تھا۔

حیرت کی بات ہے کہ ان لوگوں کو جن علوم سے مناسبت ہے ان میں تو وہ لکیر کے فقیر ہیں وہاں کسی مسئلہ میں اجتہاد نہیں کر سکتے کیونکہ ان میں مغربی اقوام کی اندھی تقلید کر رکھی ہے تو اپنے اجتہاد کا جوہر دکھانے کے لئے صرف قرآن وسنت کا میدان نظر آیا اور اسی کو اپنے اجتہاد کا تختۂ مشق بنایا، یہ کتنی بڑی جسارت ہے؟

حقیقت یہ ہے کہ جیسا کہ پیچھے ہم بیان کر آئے ہیں کہ منصب اجتہاد کسبی نہیں ہے بلکہ وہبی ہے اللہ جسے چاہے وہ منصب عطا کرتا ہے اور عادت اللہ یوں جاری ہے کہ جس زمانہ میں جس چیز کی ضرورت ہوتی ہے اس زمانہ میں اللہ تعالیٰ اس چیز کی پیداوار بڑھا دیتا ہے تاکہ ضرورت پوری ہو پھر دوسرے زمانہ میں جب اس چیز کی ضرورت کم ہو جاتی ہے یا ختم ہو جاتی ہے تو اس کی پیداوار بھی کم کر دیتا ہے یا بند کر دیتا ہے چنانچہ اسلام کے ابتدائی دور میں جب لکھنے لکھانے کا زیادہ رواج نہ تھا احادیث کی حفاظت کے لئے قوی قوت حافظہ کی ضرورت تھی تاکہ انہیں دوسروں تک پہنچایا جا سکے چنانچہ اس دور میں اللہ تعالیٰ نے ایسے رجال پیدا کئے جن کی قوت حافظہ کے محیر العقول واقعات ضرب المثل ہیں لیکن جب احادیث منضبط اور مدون ہوئیں اور لکھنے لکھانے کا رواج عام ہو گیا تو ویسی قوت حافظہ کی ضرورت باقی نہ رہی جو پہلی تھی اس لئے ایسے رجال کم پیدا ہونا شروع ہوئے اور آج کل اس کے انحطاط کی انتہا ہو گئی ہے۔

اسی طریقے سے ابتدائی دور میں قرآن وسنت سے احکام مستنبط کرنے کے لئے

مجتہدین وفقہاء کی ضرورت تھی کیونکہ ہر شخص قرآن وسنت سے احکام استنباط نہیں کرسکتا تھا اس لئے اُس زمانہ میں مجتہدین کثرت سے پیدا ہوئے صحابہ تو مجتہد تھے ہی تابعین اور تبع تابعین میں بھی علماء کی اکثریت مجتہدین پر مشتمل تھی اور انہوں نے قرآن وسنت سے احکام مستنبط کرکے جمع اور مدون کردیئے بعد میں جب استنباط احکام کی ضرورت کم ہوتی گئی تو مجتہدین بھی کم پیدا ہونا شروع ہوئے اور پھر انحطاط کا وہ زمانہ آیا کہ مجتہدین بالکل ناپید ہوگئے۔

عادت اللہ کا یہ سلسلہ صرف مجتہدین تک محدود نہیں رہا بلکہ ہر علم وفن کے ماہرین میں بھی رہا ہے چنانچہ علم لغت نحو وصرف معانی وبیان حتیٰ کہ منطق وفلسفہ میں بھی ابتدائی دور میں جس طرح ماہرین پیدا ہوئے بعد میں ان کا ہم پلہ کوئی پیدا نہیں ہوا نیز یہ سلسلہ صرف انسان تک محدود نہیں رہا بلکہ حیوانات میں بھی عادت اللہ اس طرح جاری رہتی ہے چنانچہ جس زمانہ میں گاڑی ہوائی جہاز اور دوسری تیز رفتار سواریاں ایجاد نہیں ہوئی تھیں اس زمانہ میں جنگ اور دور دراز سفر کے لئے زیادہ تر گھوڑے استعمال ہوتے تھے اور گھوڑے بھی کثرت سے پائے جاتے تھے لیکن جب گاڑی اور دوسری تیز رفتار سواریاں ایجاد ہوئیں اور گھوڑے کا کام ان سے لیا جانے لگا تو گھوڑے کی پیداوار کم ہوگئی اس طرح کی اور بھی بے شمار مثالیں بیان کی جاسکتی ہیں۔

اس سے معلوم ہوا کہ اجتہاد کا دروازہ علماء نے بند نہیں کیا بلکہ عادت اللہ کے مطابق بند ہوا پھر جب اجتہاد کی ضرورت ہوگی تو اللہ تعالیٰ پھر مجتہدین پیدا کرے گا اس دور میں مجتہدین کا نہ پایا جانا اس بات کی دلیل ہے کہ اس وقت احکام شرع میں اجتہاد کی ضرورت نہیں حضرت مولانا اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اجتہاد فی الاصول کا دروازہ بند ہوگیا ہے اور اجتہاد فی الفروع اب بھی باقی ہے اور قیامت تک باقی رہے گا(۱) لہٰذا علماء پر اجتہاد کا دروازہ بند کرنے کا الزام غیر حقیقت پسندانہ اور معاندانہ ہے جس کا حقائق سے کوئی تعلق نہیں۔

(۱) وعظ الجلاء للابتلاء

رہی دوسری بات کہ اس زمانہ میں اجتہاد کی ضرورت ہے؟ اگر ہے تو کن چیزوں میں ہے؟ درحقیقت محل اجتہاد دو ہیں دینی امور اور دنیوی امور اوپر کی مذکورہ تفصیلات سے معلوم ہوا کہ اس زمانہ میں دینی امور میں اجتہاد کی ضرورت باقی نہیں رہی کیونکہ مجتہدین نے قرآن وسنت سے نہ صرف مسائل مستنبط کرکے مدون کردیئے بلکہ قیامت تک پیش آنے والے حادثات کے لئے اصول بھی بتادیئے اب دینی علوم کے ماہرین ان اصولوں سے ہر نئے واقعہ کا حکم معلوم کرسکتے ہیں اس کے لئے اجتہاد کی ضرورت نہیں البتہ یہ جاننا ضروری ہے کہ کس واقعہ کو کس اصول کے تحت مندرج کیا جائے اور یہ دینی علوم کے ماہرین ہی کرسکتے ہیں جس طرح کسی مقدمہ کے بارے میں یہ فیصلہ کرنا کہ یہ کس دفعہ کے تحت داخل ہے وکلاء کا کام ہے عام آدمی اس کو نہیں سمجھ سکتا اسی طرح کسی واقعہ کے بارے میں یہ فیصلہ کرنا کہ یہ شریعت کی کس اصل کے تحت داخل ہوسکتا ہے دینی علوم کے ماہرین کا کام ہے اور یہ شریعت کے وکلاء ہیں دوسرے لوگوں کی رائے ظنی غیر معتبر اور دخل اندازی ہوگی، بہرحال موجودہ دور میں نہ دینی امور میں اجتہاد کی ضرورت ہے اور نہ کوئی ایسا مجتہد موجود ہے جسمیں اجتہاد کے تمام شرائط پائے جاتے ہوں۔

لہٰذا جو لوگ اس دور میں دینی امور میں اجتہاد کے قائل ہیں اور اس کی ضرورت محسوس کرتے ہیں ان کا مقصد سوائے اس کے اور کچھ نہیں کہ اس اجتہاد کے ذریعہ حرام کو حلال اور حلال کو حرام قرار دیا جائے اس کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ اس وقت جن مسائل میں اجتہاد کی ضرورت محسوس کی جارہی ہے ان میں سرفہرست وہ مسائل ہیں جن کی حلت یا حرمت پر نصوص صریحہ یا اجماع امت موجود ہے مثلاً سود، بے پردگی، عورتوں کی شہادت اور دیت وغیرہ۔ ظاہر ہے کہ جن مسائل کا حکم نص یا اجماع سے ثابت ہو ان میں اجتہاد کا مطلب یہی ہوسکتا ہے کہ اجتہاد کے ذریعہ ان کا حکم بدل دیا جائے یعنی حرام کو حلال اور حلال کو حرام بنادیا جائے۔ ایسے مجتہدین کے بارے میں حضرت عوف بن مالکؓ نے سرکار دوعالم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان نقل کیا

ہے کہ میری امت میں ستر سے زائد فرقے ہوں گے ان میں سے سب سے بڑا فتنہ میری امت پر ان لوگوں کا ہوگا جو اپنی رائے سے اجتہاد کریں گے حرام کو حلال اور حلال کو حرام بنائیں گے [1] اور حضرت عائشہؓ سے ایک مرفوع روایت اس طرح مروی ہے کہ چھ آدمیوں پر میں بھی لعنت بھیجتا ہوں اور اللہ تعالیٰ بھی لعنت بھیجتا ہے اور ہر نبی کی دعا قبول ہوتی ہے ان میں سے ایک وہ ہے جو اللہ کی حرام کردہ چیز کو حلال سمجھے [2]

ان دونوں روایتوں سے معلوم ہوا کہ جو لوگ اپنی رائے سے اجتہاد کر کے حرام کو حلال یا حلال کو حرام کر رہے ہیں وہ امت میں فتنہ برپا کر رہے ہیں اور اللہ و رسول کی لعنت کے مستحق بن رہے ہیں لہٰذا انہیں خدا اور رسول کا خوف کرنا چاہئے اور اپنا انجام سوچنا چاہئے۔

حضرت تھانویؒ قیاس کی حقیقت و شرائط بیان کر کے فرماتے ہیں کہ:

اب یہ دوسری گفتگو ہے کہ آیا اب اس وقت قوت وملکہ کا شخص پایا جاتا ہے یا نہیں یہ ایک خاص گفتگو فیما بین فرقہ مقلدین وغیر مقلدین کے ہے جس میں اس وقت کلام کا طویل کرنا امر زائد ہے کیونکہ مقام ان غلطیوں کے بیان کا ہے جن میں جدید تعلیم والوں کو لغزش ہوئی ہے اس لئے اس باب میں صرف اس قدر عرض کرنا کافی ہے کہ اگر فرض کرلیا جائے کہ ایسا شخص اب بھی پایا جاتا ہے تب بھی سلامتی اسی میں معلوم ہوتی ہے کہ اپنے اجتہاد وقیاس پر اعتماد نہ کرے کیونکہ ہمارے نفوس میں غرض پرستی و بہانہ جوئی غالب ہے اگر اجتہاد سے کام لیا جائے گا تو قریب یقینی امر کے ہے کہ ہمیشہ نفس کا

(۱) رواہ الطبرانی فی الکبیر والبزار ورجالہ رجال الصحیح کذا فی مجمع الزوائد کتاب العلم ص ۱۷۹ ج ۱ ورواہ الحاکم فی المستدرک وقال علی شرط الشیخین ولم یخرجاہ وسکت عند الذہبی، مستدرک کتاب الفتن ص ۴۳۰ ج ۴

(۲) رواہ الطبرانی فی الکبیر وفیہ عبیداللہ بن عبدالرحمن بن موہب قال یعقوب بن شیبۃ فیہ ضعف وضعفہ یحیی ابن معین فی روایۃ ووثقہ فی اخری قال ابوحاتم صالح الحدیث ووثقہ ابن حبان وبقیۃ رجالہ رجال الصحیح (مجمع الزوائد کتاب العلم باب فیمن یستحل الحرام او یحرم الحلال ص ۱۷۶ ج ۱)

میلان اسی طرف ہوگا جو اپنی غرض کے موافق ہوا اور پھر اس کو دیکھ کر دوسرے نااہل اس کا بہانہ ڈھونڈ کر خود بھی دعوائے اجتہاد کریں گے اور تقویٰ و تدین سب مختل ہو جائے گا اس کی نظیر حسی یہ ہے کہ ہائی کورٹ کے ججوں کے فیصلہ کے سامنے کسی کو حتی کہ حکام ماتحت کو بھی دفعہ قانون کے دوسرے معنی سمجھنے کی اجازت محض اس بنا پر نہیں دی جاتی کہ ان کو سب سے زیادہ قانون کے معنی سمجھنے والا سمجھا گیا ہے اور ان کی مخالفت کی اجازت سے ہر شخص اپنے طور پر کاروائی کر کے ملک میں تشویش و بدنظمی کا سبب ہو جائے گا۔ بس یہی نسبت ہم کو مجتہدین کے ساتھ سمجھنا چاہئے۔ [1]

یہ تفصیلات دینی امور میں اجتہاد کی ضرورت نہ ہونے سے متعلق تھیں۔

جہاں تک دنیوی امور میں اجتہاد کا تعلق ہے تو اس سے نہ شریعت نے روکا ہے اور نہ کسی عالم نے اس کی مخالفت کی ہے خود سرکار دوعالم صلی اللہ علیہ وسلم نے **انتم اعلم بامور دنیاکم** فرما کر دنیوی امور میں اجتہاد کی کھلی چھٹی دی ہے تو پھر علماء اس کی کیسے مخالفت کر سکتے ہیں؟ دنیوی امور سے مراد وہ امور ہیں جن پر کسی ملک کی بقا اور ترقی منحصر ہو جن کے بغیر وہ ملک نہ ترقی کر سکتا ہو اور نہ دفاعی طور پر خود کفیل ہو سکتا ہو۔ موجودہ دور میں جن امور پر کسی ملک کی بقا اور ترقی منحصر ہے وہ سائنس ٹیکنالوجی انجینئرنگ اور اعلیٰ تعلیم ہے علماء نے ان میں سے کسی بھی چیز کی مخالفت نہیں کی کسی عالم نے یہ نہیں کہا کہ سائنس وانجینئرنگ کی تعلیم اور ٹیکنالوجی کا حصول ناجائز ہے یا ان کی ضرورت نہیں اور نہ کسی عالم نے یہ کہا ہے کہ اعلیٰ تعلیم حاصل کرنا حرام ہے یا عورتوں کو اعلیٰ تعلیم دلانا گناہ ہے کیونکہ ان میں سے کوئی چیز شریعت کے خلاف نہیں ہے بلکہ اس قسم کی چیزوں کی ضرورت اور ان کے حصول پر ہر زمانے کے علماء زور دیتے آئے ہیں خود قرآن حکیم نے **واعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم**. [2] میں دشمن کو مرعوب کرنے والی چیزوں کے

(۱) الانتباہات المفیدۃ ص ۴۲ و ۴۳

(۲) انفال ۶۰

حصول کا حکم دیا ہے اس آیت کی رو سے موجودہ دور میں ٹینک جنگی جہاز اور دوسرے دفاعی اسلحہ کا حصول اور ان کی ایجاد اور سائنس وانجینئرنگ کی تعلیم فرض ہے تو پھر علماء ان چیزوں میں اجتہاد سے کیسے روک سکتے ہیں اور اس کی مخالفت کیسے کر سکتے ہیں؟

البتہ اگر علماء نے مخالفت کی ہے تو یورپ اور مغربی اقوام کی اندھی تقلید، عریانی وفحاشی اور بے پردگی کی مخالفت کی ہے بے شک مغربی ممالک سے سائنس وٹیکنالوجی اور دیگر ضروری اشیاء درآمد کی جاسکتی ہے لیکن ان کے ساتھ وہاں کی عریانی وفحاشی معاشرتی برائیاں اور رسم ورواج کے درآمد کی کیا ضرورت اور جواز ہے؟ اسی طرح عورتوں کو اعلیٰ تعلیم دلانے کے بہانے ان کو بے پردہ کرنے کی کیا ضرورت ہے؟ عریانی وفحاشی اور بے پردگی کا ملک کی ترقی سے کیا تعلق؟ بلکہ یہ چیزیں تو ترقی کے لئے رکاوٹ ہیں یہی وجہ ہے کہ اسلامی ممالک میں سے کوئی ملک اب تک نہ سائنس وٹیکنالوجی میں خودکفیل ہوسکا اور نہ دفاعی معاملات میں کیونکہ جن کے ہاتھ میں زمام حکومت ہے انہوں نے سائنس وٹیکنالوجی کے بجائے عیاشی فحاشی اور عریانی میں زیادہ دلچسپی لی اور ان چیزوں کو زیادہ سے زیادہ درآمد کیا جس کا نتیجہ یہی نکلا کہ سائنس وٹیکنالوجی میں تو مسلمان سب سے پیچھے رہ گئے لیکن عیاشی وفحاشی میں خوب ترقی کی اور ان کو خوب فروغ دیا جس سے دین کا بیڑہ تو غرق ہوا ہی دنیا کا بیڑہ بھی پار نہ ہوسکا۔ ایسی چیزوں کی مخالفت نہ صرف علماء بلکہ ہر مسلمان کا فرض ہے جس کے اندر تھوڑا بہت خوف خدا اور ملک وملت سے ہمدردی ہے وہ ان چیزوں کی مخالفت کئے بغیر نہیں رہ سکتا۔

بہرحال جن چیزوں کی علماء نے مخالفت کی ہے ان سے ملک وملت کی ترقی کا دور کا بھی تعلق نہیں ہے اور جن چیزوں سے ملک کی ترقی کا تعلق ہے کسی عالم نے ان کے حصول اور درآمد کی مخالفت نہیں کی کیونکہ یہ چیزیں نہ صرف یہ کہ شریعت کے خلاف نہیں ہیں بلکہ قرآن وسنت کی رو سے ان کا حصول ضروری ہے لیکن ظاہر ہے کہ ان

چیزوں کا حصول اور ان میں اجتہاد علماء کا کام نہیں یہ ان لوگوں کا کام ہے جن کو ان چیزوں سے مناسبت ہے اور جو ان علوم کو پڑھتے پڑھاتے ہیں ان امور میں اجتہاد کے لئے وہ کڑی شرائط بھی نہیں ہیں جو دینی امور میں اجتہاد کے لئے ضروری ہیں۔

اب سوال یہ ہے کہ جو لوگ دینی امور میں اجتہاد کی ضرورت محسوس کرتے ہیں بلکہ ان امور میں اجتہاد بھی کر لیتے ہیں وہ دنیوی امور میں اجتہاد کی ضرورت کیوں محسوس نہیں کرتے؟ اگر محسوس کرتے ہیں تو ان میں اجتہاد کیوں نہیں کرتے؟ اجتہاد کا جوہر دکھانے کے لئے صرف قرآن وسنت کو کیوں منتخب کیا جاتا ہے اور ان دونوں کو کیوں تختۂ مشق بنایا جاتا ہے؟ دوسرے علوم وفنون میں اجتہاد کر کے دل کی بھڑاس کیوں نہیں نکال لیتے؟

بات دراصل یہ ہے کہ مغرب کی اندھی تقلید اور عیاشی نے ان لوگوں کے ذہن کو ماؤف کر کے رکھ دیا ہے وہ اس کے اہل ہی نہیں ہیں کہ ان چیزوں میں اجتہاد کریں کیونکہ اس کے لئے جس محنت اور عملی جدوجہد کی ضرورت ہے وہ ان لوگوں کے بس میں نہیں تو جو ان لوگوں کے اجتہاد کا میدان تھا اس میں تو اجتہاد کا جوہر نہ دکھا سکے اور جو میدان ان کے اجتہاد کا نہیں ہے اس میں اجتہاد کا گھوڑا دوڑانے لگے حالانکہ دینی معاملات میں اجتہاد انتہائی نازک کام ہے اور اگر یہ اجتہاد ایسی چیزوں سے متعلق ہو جو منصوص ہیں تو معاملہ حد سے زیادہ سنگین اور خطرناک بن جاتا ہے جبکہ اجتہاد کے لئے پہلی شرط یہ ہے کہ جس چیز میں اجتہاد کر رہا ہے وہ چیز منصوص نہ ہو منصوص چیز میں اجتہاد تو کسی کے نزدیک بھی جائز نہیں۔ جس شخص کے اندر تھوڑا بہت خوف خدا موجود ہے وہ منصوصات میں اجتہاد کر کے اپنی عاقبت خراب کرنے کی جرأت نہیں کر سکتا۔ اللہ تعالیٰ متجددین حضرات کو فہم صحیح عطا فرمائے۔ آمین

ارکان اجماع کا عادل ہونا شرط ہے

یہ مسئلہ مختلف فیہ رہا ہے کہ ارکان اجماع کا عادل ہونا شرط ہے یا نہیں؟ عادل

اسے کہا جاتا ہے جو گناہ کبیرہ کا ارتکاب نہیں کرتا اور صغیرہ پر اصرار نہیں کرتا۔ بالفاظ دیگر اگر مجتہد فاسق ہو تو اجماع میں اس کا اعتبار ہو گا یا نہیں؟ امام غزالی[1] سیف الدین آمدی[2] ابواسحاق شیرازی شافعی اور امام الحرمین وغیرہ کے نزدیک اجماع میں مجتہد فاسق کا بھی اعتبار کیا جائے گا یعنی اس کے بغیر اجماع منعقد نہ ہو گا مجتہد عادل کی طرح مجتہد فاسق کی موافقت بھی ضروری ہو گی۔ ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ جن دلائل سے اجماع امت کا حجت ہونا ثابت ہوتا وہ دلائل عام ہیں ان میں اس بات کا کوئی ذکر نہیں کہ ارکان اجماع کا عادل ہونا ضروری ہے اگر عدالت شرط ہوتی تو وہ دلائل مطلق نہ ہوتے دلائل کا اطلاق بتا رہا ہے کہ عدالت کی قید غیر ضروری ہے۔[3]

امام الحرمین اور ابواسحاق شیرازی سے ایک قول یہ بھی منقول ہے کہ مجتہد غیر عادل کا قول اس کے اپنے حق میں معتبر ہو گا جیسا کہ اس کا اپنے اوپر کسی کے مال کا اقرار یا جنایت کا اقرار معتبر ہوتا ہے یہاں بھی اگر وہ اہل اجماع کی موافقت کرتا ہے تو یہ اس کے حق میں معتبر ہو گا یعنی اس پر عمل اس کے لئے ضروری ہو گا اور اگر وہ مخالفت کرتا ہے تو اجماع اس کے خلاف حجت نہ ہو گا، لیکن محقق ابن الہمام فرماتے ہیں کہ اجماع کو اقرار پر قیاس کرنا صحیح نہیں اس لئے کہ اقرار میں اس کا اپنا نقصان ہے اس وجہ سے اس کا اقرار اپنے حق میں معتبر ہے اور اجماع میں اس کا کوئی نقصان نہیں بلکہ اس کا فائدہ ہے کہ اس کی مخالفت کی وجہ سے اجماع منعقد نہ ہو سکا جس کی بنا پر اسے ایک قسم کا شرف حاصل ہو رہا ہے جبکہ فاسق اس شرف کا اہل نہیں۔[4]

لیکن حنفیہ سمیت جمہور کے نزدیک، ارکان اجماع کا عادل ہونا شرط ہے مجتہد غیر عادل کا اجماع میں کوئی اعتبار نہیں کیا جائے گا اور اس کی موافقت و مخالفت سے اجماع

(۱) المستصفی ص ۱۸۳ ج ۱

(۲) الاحکام ص ۱۶۹ ج ۱

(۳) فواتح الرحموت ص ۲۱۸ ج ۲

(۴) التقریر ص ۹۶ ج ۳

متاثر نہ ہو گا البتہ حنفیہ میں سے شمس الائمہ سرخسی نے یہ تفصیل بیان کی ہے کہ اگر وہ فسق کا ارتکاب کھلم کھلا کرتا ہے تو اجماع میں اس کا اعتبار نہ ہو گا اگر فسق کا ارتکاب علی الاعلان نہیں کرتا تو اس کا اعتبار ہو گا لیکن عام حنفیہ کا مسلک وہی ہے جو جمہور کا ہے۔ ان کے دلائل درج ذیل ہیں:

(۱) یہ بات درست ہے کہ حجیت اجماع کے دلائل عام ہیں ان میں عدالت کی شرط کا صراحۃً ذکر نہیں ہے لیکن وہ دلائل عدالت مجتہد کو متضمن ہیں اس لئے کہ اجماع کا حجت ہونا محض امت محمدیہ علی صاحبہا الصلوٰۃ والتسلیم کے اعزاز و اکرام کی بنا پر ہے[1] اور اس اعزاز کا مستحق وہ بن سکتا ہے جو عادل ہو لہٰذا جو عادل نہیں وہ اس اعزاز و اکرام کا مستحق نہیں بن سکتا۔

(۲) آیت قرآن ان جاء کم فاسق بنبا فتبینوا[2] سے معلوم ہوتا ہے کہ فاسق کی خبر واجب التوقف ہے یعنی چھان بین اور تحقیق مکمل ہونے تک اس کی خبر پر عمل درست نہیں تو اگر مجتہد فاسق کا اجماع میں اعتبار کیا جائے تو اس کے قول پر بھی عمل موقوف رہے گا اور اجماع منعقد نہ ہو سکے گا۔[3]

(۳) آیت قرآنی وکذلک جعلناکم امۃ وسطا لتکونوا شھداء علی الناس.[4] سے معلوم ہوتا ہے کہ ارکان اجماع شہداء ہوتے ہیں اور شہداء کے لئے عدالت شرط ہے جیسا کہ آیت واشھدوا ذوی عدل منکم[5] سے ظاہر ہوتا ہے اور

(۱) قال الخبازی فی المغنی: ولکن جعل اجماع ہذہ الامۃ حجۃ کرامۃ ثبتت لھم علی الموافقۃ من غیر ان یعقل دلیل الاصابۃ الخ المغنی فی اصول الفقہ ص ۲۷۹

(۲) الحجرات ۲

(۳) (فواتحت الرحموت ۲۰۸ ج ۲ التقریر والتجیر ص ۹۵ و ۹۶ ج ۳۔ تیسیر التحریر ص ۲۳۸ و ۲۳۹ ج ۳

(۴) البقرۃ ۱۴۳

(۵)

فاسق شاہد نہیں بن سکتا لہٰذا وہ رکن اجماع بھی نہیں بن سکتا۔ [1]

(۴) معجم طبرانی میں حضرت علیؓ کی مرفوع روایت ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غیر منصوص معاملات کے فیصلے کے سلسلہ میں ارشاد فرمایا کہ شاوروا فیہ الفقہاء والعابدین [2]، حدیث ۲ کے تحت اس حدیث پر تفصیل سے روشنی ڈالی گئی ہے وہ بحث دیکھ لی جائے۔

(۵) واتل علیھم نبأ الذی اٰتیناہ اٰیاتنا فانسلخ منھا فاتبعہ الشیطان فکان من الغاوین۔ [3]

اور ان لوگوں کو اس شخص کا حال پڑھ کر سنائیے کہ اس کو ہم نے اپنی آیتیں دیں پھر وہ ان سے بالکل ہی نکل گیا پھر شیطان اس کے پیچھے لگ گیا سو وہ گمراہوں میں داخل ہو گیا۔

اس آیت سے معلوم ہوا کہ جو شخص احکام خداوندی کے مطابق نہیں چلتا وہ گمراہ ہے فاسق بھی اللہ کے حکم کی خلاف ورزی کرتا ہے اس لئے وہ بھی گمراہ ہے لہٰذا وہ رکن اجماع نہیں بن سکتا۔

(۶) یاایھا الذین آمنوا ان تتقوا اللہ یجعل لکم فرقانا۔ [4]

اے ایمان والو اگر تم اللہ سے ڈرتے رہو گے تو اللہ تعالیٰ تم کو ایک فیصلہ کی چیز دے گا۔

فرقان سے وہ بصیرت مراد ہے جس کے ذریعہ حق و باطل میں فرق کر سکتا ہے حدیث میں جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا ہے کہ تم مؤمن کی فراست سے ڈرو کیونکہ وہ اللہ کے نور سے دیکھتا ہے اس میں فراست سے وہی بصیرت مراد ہے۔ [5]

(۱) حاصل الکشف ص ۹۵۷ ج ۳
(۲) اسکی تخریج پیچھے گزری ہے دیکھئے حدیث ۲
(۳) الاعراف ۱۷۵
(۴) الانفال ۲۹
(۵) تفسیر مظہری ص ۵۵ ج ۴

حضرت تھانوی رحمہ اللہ اس آیت کے فرماتے ہیں اس میں ہدایت اور نور قلب جس سے حق و باطل میں علمی فیصلہ ہوتا ہے اور غلبہ علی الاعداء، اور نجات آخرت جس سے حق و باطل میں عملی فیصلہ ہوتا ہے سب آ گیا۔ [1]

بہرحال مذکور آیت سے معلوم ہوا کہ حق و باطل میں علمی فیصلہ کی بصیرت اسے حاصل ہوتی ہے جس کے اندر تقوی ہوتا ہے فاسق میں چونکہ تقوی نہیں ہوتا اس لئے اسے بصیرت حاصل نہیں ہوتی اور وہ حق و باطل میں علمی فیصلہ کا اہل نہیں رہتا۔ تو وہ اجماع کا رکن بن کر علمی فیصلہ کیونکر کر سکتا ہے؟

(۷) مثل الذین حملوا التوراۃ ثم لم یحملوھا کمثل الحمار یحمل اسفارا۔ [2]

جن لوگوں کو تورات پر عمل کرنے کا حکم دیا گیا پھر انہوں نے اس پر عمل نہیں کیا ان کی حالت اس گدھے کی سی ہے جو بہت کتابیں لادے ہوئے ہے۔

یہ آیت اگرچہ یہودیوں کے متعلق ہے لیکن حکم عام ہے چنانچہ مفسرین نے صراحت کی ہے کہ یہی مثال اس عالم دین کی ہے جو اپنے علم پر عمل نہ کرے۔ قرآن حکیم نے اس آیت میں اس شخص کی مذمت کی ہے جو علم دین رکھتے ہوئے اس پر عمل نہیں کرتا۔ مجتہد فاسق بھی علم ہوتے ہوئے اس کے مقتضاء پر عمل نہیں کرتا جس کی وجہ سے وہ فاسق قرار پاتا ہے جب قرآن کی رو سے ایسا شخص قابل مذمت ہے تو وہ اس اجماع کا رکن کیسے بن سکتا ہے جس کے ارکان قابل احترام اور معزز ہوتے ہیں؟

مذکورہ بالا دلائل کی بنا پر جمہور نے اجماع میں مجتہد فاسق کا اعتبار نہیں کیا اور اس کی موافقت و مخالفت کا کوئی لحاظ نہیں رکھا۔ جو حضرات مجتہد فاسق کو رکن اجماع قرار دیتے ہیں ان کے پاس کوئی ٹھوس دلیل نہیں ہے اور جو دلیل وہ پیش کرتے ہیں وہ جمہور کے

(۱) معارف القرآن ص ۲۱۷ ج ۴
(۲) الجمعۃ ۵

مذکورہ دلائل کے سامنے کوئی وزن نہیں رکھتی، بہر حال جمہور کے نزدیک مجتہد فاسق کی موافقت ومخالفت سے کوئی فرق نہیں پڑے گا اور اس سے اجماع متاثر نہ ہوگا۔

کیا بدعتی[1] مجتہد اجماع کا رکن بن سکتا ہے؟

اس میں تو سب کا اتفاق ہے کہ ایسا بدعتی جس کا عقیدہ کفر کی حد تک پہنچا ہوا ہو اس کا اجماع میں مطلقا اعتبار نہیں کیا جائے گا جیسے مجسمہ (جو ذات باری کے لئے جسم ثابت کرتا ہے) اور غالی شیعہ جو حضرت علیؓ کی آلوہیت یا نبوت کا قائل ہے یا صدیق اکبرؓ کے صحابی ہونے کا منکر یا افک (حضرت عائشہؓ پر بہتان) کا قائل یا قرآن کے چالیس پارے ہونے یا اس میں تحریف ہونے کا قائل ہے کیونکہ ایسا عقیدہ رکھنے والا اسلام سے خارج ہے لہٰذا اجماع میں اس کے اعتبار کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

البتہ اس میں اختلاف ہوا ہے کہ اگر مبتدع مجتہد کا عقیدہ کفر کی حد تک تو نہ پہنچا ہو لیکن فسق کی حد تک پہنچا ہوا ہو جیسے خوارج، تفضیلی شیعہ[2] اور معتزلہ وغیرہ، آیا اجماع میں اس کا اعتبار کیا جائے گا یا نہیں؟ امام غزالی اور سیف الدین آمدی کے نزدیک ایسے بدعتی مجتہد کا بھی اجماع میں اعتبار کیا جائے گا چنانچہ اگر وہ مخالفت کرے تو اجماع منعقد نہ ہوگا کیونکہ ایسے مجتہد کو زیادہ سے زیادہ فاسق کہا جائے گا اور پیچھے گزرا ہے ان دونوں کے نزدیک اجماع میں مجتہد فاسق کا بھی اعتبار کیا جائے گا۔ حنفیہ میں سے فخر الاسلام بزدویؒ نے یہ تفصیل بیان کی ہے کہ اگر وہ بدعت کا داعی بھی ہے تو اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا کیونکہ یہ تعصب باطل ہے جس سے عدالت ساقط ہو جاتی ہے اگر

(۱) بدعتی سے مراد ہر وہ شخص ہے جس کا عقیدہ اہل سنت والجماعت کے عقیدہ کے خلاف ہو۔

(۲) شیعوں کے دسیوں فرقے ہیں ان میں سے ایک فرقہ تفضیلی بھی ہے جو صرف حضرت علیؓ کو باقی صحابہ کرام سے افضل سمجھتا ہے دیگر بکواسات اور کفریات کا قائل نہیں۔

بدعت کی طرف داعی نہیں تو اس کا اعتبار کیا جائے گا[1] اور شمس الائمہ سرخسی فرماتے ہیں کہ اگر وہ بدعتی بدعت کو ظاہر کرتا ہے تو اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا اور اگر وہ متہم بالہوی تو ہے لیکن بدعت کو ظاہر نہیں کرتا تو جس چیز میں اسے گمراہ قرار دیا گیا ہے اس میں تو اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا لیکن دوسری چیزوں میں اس کا بھی اعتبار کیا جائے گا۔[2]

لیکن امام ابو بکر رازی اور شیخ ابن الہمام وغیرہ کے نزدیک ایسا بدعتی مجتہد جس کا عقیدہ فسق کی حد تک پہنچا ہوا ہو اجماع میں اس کا مطلقا اعتبار نہیں کیا جائے گا خواہ وہ داعی الی البدعۃ اور مظہر بدعت ہو یا نہ ہو۔[3] جمہور کا مسلک بھی یہی ہے اور صحیح بھی یہی مسلک ہے کیونکہ بدعتی فاسق سے بدتر ہے اس لئے کہ بدعتی کی رائے تعصب اور ہوی کے غلبہ کی وجہ سے خود فاسد ہے جبکہ اجماع کے لئے صحت رائے کی ضرورت ہے فاسق کی رائے خود فاسد نہیں ہوتی البتہ شریعت نے اس کا اعتبار نہیں کیا اور اسے بدر قرار دیا ہے۔[4] شیخ ابو منصور بغدادی فرماتے ہیں کہ اہل سنت والجماعت کے نزدیک اجماع میں قدریہ خوارج اور روافض کا کوئی اعتبار نہیں کیا جائے گا جبکہ اجماع فقہی مسائل میں ہو البتہ علم کلام میں ان کی مخالفت کا اعتبار کیا جائے گا۔ اشہب نے امام مالک سے بھی یہی روایت کی ہے عباس بن الولید نے امام اوزاعی سے اور ابو سلیمان جوزجانی نے امام محمد سے بھی یہی نقل کیا ہے ابوثور کہتے ہیں کہ ائمہ حدیث کا بھی یہی مسلک ہے ابن القطان فرماتے ہیں کہ ہمارے نزدیک اجماع سے اہل علم کا اجماع مراد ہے اہل ہوی کا اس میں کوئی اعتبار نہیں ہے۔ اسی کو ابو یعلی حنبلی نے اختیار کیا ہے اور امام احمد بن حنبل کا بھی یہی مسلک ہے۔[5]

(۱) اصول بزدوی ص ۲۴۲

(۲) التقریر ص ۹۶ ج ۳۔ کشف الاسرار ص ۹۵۹ ج ۳

(۳) التقریر حوالہ بالا

(۴) حاصل فواتح الرحموت ص ۲۱۹ ج ۲

(۵) التقریر ص ۹۶ ج ۳، ارشاد الفحول ص ۷۶

بہر حال جمہور کے نزدیک بدعتی مجتہد کا اجماع میں کسی حال میں اعتبار نہیں کیا جائے گا خواہ وہ داعی الی البدعۃ اور مظہر بدعت ہو یا نہ ہو۔ اس کی موافقت ومخالفت سے اجماع میں کوئی اثر نہیں پڑے گا۔ اس سلسلہ میں جمہور کے دلائل وہی ہیں جو اوپر مجتہد فاسق کے بارے میں بیان کیئے گئے ہیں کیونکہ اس کے معتبر نہ ہونے کی وجہ بھی وہی فسق ہے مذکورہ دلائل کے علاوہ خاص بدعتی کے غیر معتبر ہونے کے بارے میں ایک حدیث اور ہے جو بیہقی نے مرسلا روایت کی ہے۔ جس کے الفاظ یہ ہیں۔

عن ابراھیم بن میسرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من وقر صاحب بدعۃ فقد اعان علی ھدم الاسلام. رواہ البیھقی فی شعب الایمان مرسلا۔[1]

ابراہیم بن میسرہ کہتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے کسی بدعتی کی تعظیم وتکریم کی اس نے گویا اسلام کی عمارت گرانے میں مدد کی۔

اس حدیث کی رو سے کسی بدعتی کی تعظیم بغیر مجبوری کے کسی حال میں جائز نہیں کیونکہ اس کی تعظیم اسلام کو گرانے کے مرادف ہے خواہ وہ داعی الی البدعۃ ہو یا نہ ہو[2] تو اسے رکن اجماع بنانے سے چونکہ اس کی تعظیم وتکریم ہوتی ہے اس لئے اسے رکن اجماع بنانا بھی جائز نہیں۔

اجماع، صحابہ یا اہل بیت تک محدود نہیں

اس میں تمام اہل اسلام کا اتفاق ہے کہ صحابہ کا اجماع حجت ہے اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے البتہ اس میں اختلاف ہوا ہے کہ حجیت اجماع صحابہ کرامؓ کے ساتھ

(۱) مشکوۃ باب الاعتصام ص ۳۱ وابراھیم بن میسرۃ مجمع علی ثقۃ کما یظھر من تھذیب التھذیب ص ۱۷۲ ج ۱

(۲) کذا فی المرقاۃ ص ۲۵۷ ج ۱

مخصوص ہے یا صحابہ کے بعد کا اجماع بھی حجت ہے۔ جمہور اہل سنت والجماعت کے نزدیک حجیت اجماع صرف صحابہ یا اہل بیت تک محدود نہیں ہے بلکہ صحابہ کے بعد کا اجماع بھی حجت ہے کیونکہ جن نقلی اور عقلی دلائل سے اجماع کی حجیت ثابت ہوتی ہے وہ عام ہیں کسی خاص زمان ومکان یا ذوات کے ساتھ خاص نہیں ہیں اس لئے ان دلائل کو کسی زمان یا مخصوص اشخاص تک محدود نہیں کیا جاسکتا۔ لیکن داؤد ظاہری اور ان کے متبعین کے نزدیک حجیت اجماع صرف صحابہ کرام تک محدود ہے اور اہل تشیع کے نزدیک صرف اہل بیت تک، گویا اہل سنت والجماعت کے مقابل دو مسلک ہیں ایک اہل ظاہر کا اور دوسرا اہل تشیع کا، ذیل میں ہم دونوں فریق کے شبہات اور ان کے جوابات درج کر رہے ہیں۔

اہل ظاہر کا مسلک

جیسا کہ اوپر گزرا کہ داؤد ظاہری اور ان کے متبعین صرف اجماع صحابہ کی حجیت کے قائل ہیں غیر صحابہ کا اجماع ان کے نزدیک حجت اور معتبر نہیں۔ شوکانی کہتے ہیں کہ ابن حبان کے ظاہری کلام سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے جو انہوں نے اپنی صحیح میں کیا ہے[1] امام احمد بن حنبل سے دو روایت منقول ہیں ایک ظاہریہ کے موافق اور دوسری جمہور کے موافق اور یہی صحیح ہے[2] ابن قدامہ نے بھی اسی کی تائید کی ہے ظاہریہ کے دلائل درج ذیل ہیں:

(۱) جن آیات سے حجیت اجماع پر استدلال کیا جاتا ہے مثلا کنتم خیر امۃ اخرجت للناس اسی طرح وکذلک جعلناکم امۃ وسطا وغیرہ ان کے اصل مخاطب وہ حضرات تھے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں موجود تھے تو حقیقۃ خیر امت اور امت وسط صحابہ ہی تھے وہ آیات غیر صحابہ کو شامل نہیں لہذا غیر صحابہ ان

(۱) ارشاد الفحول ص ۷۷

(۲) فواتح الرحموت ص ۲۲۰ ج ۲

آیات کے مخاطب نہ ہوئے نیز آیت قرآنی وتبع غیر سبیل المؤمنین اور وہ احادیث جن سے امت کی عصمت ثابت ہوتی ہے ان صحابہ کے ساتھ خاص ہیں جو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں موجود تھے کیونکہ وہی کل مؤمنین اور کل امت تھے جو لوگ اس وقت تک پیدا نہیں ہوئے تھے وہ اس وقت مؤمنین سے بھی نہیں تھے اور امت میں سے بھی نہیں تھے لہٰذا تابعین یا تبع تابعین اگر کسی حکم پر اجماع منعقد کرلیں وہ صحیح نہ ہوگا کیونکہ وہ کل مؤمنین اور کل امت نہیں ہیں اس لئے صرف وہی آیات کے مخاطب نہیں بن سکتے۔ البتہ ان سے پہلے جو مؤمنین گزرے ہیں یعنی صحابہ ان کے ساتھ ملا کر سب کو کل مؤمنین کہا جاسکتا ہے کیونکہ صحابہ جب موجود تھے تو وہ مؤمن اور امت تھے وفات کے بعد وہ مؤمنین اور امت سے نہیں نکلے یعنی وفات کے بعد بھی انہیں مؤمنین اور امت میں سے شمار کیا جائے گا۔ چنانچہ اگر کسی صحابی سے کوئی حکم منقول ہو اور تابعین بعد میں اس حکم کے خلاف متفق ہوجائیں تو اجماع منعقد نہیں ہوتا اگر وفات سے وہ صحابی امت اور مؤمنین میں سے نکل جاتے تو معاملہ ایسا نہ ہوتا یعنی ان کا اتفاق اجماع بن جاتا لیکن یہاں تابعین کے اتفاق سے اجماع منعقد نہ ہوا کیونکہ ایک صحابی کا اختلاف موجود ہے اس سے معلوم ہوا کہ صحابہ وفات کے بعد بھی مؤمنین اور امت میں سے شمار ہوتے ہیں۔

جب یہ ثابت ہوا کہ صحابہ کے بغیر صرف تابعین کل مؤمنین اور کل امت نہیں ہیں تو جب وہ کسی حکم پر اتفاق کرلیں گے تو وہ کل مؤمنین اور کل امت کا قول نہ ہوگا لہٰذا ایسا اتفاق حجت نہ ہوگا اور تابعین کی مخالفت کل امت اور کل مؤمنین کی مخالفت نہ ہوگی لہٰذا ان کی مخالفت کرنے والا ذم اور وعید کا مستحق نہ ہوگا۔[1]

اس کا جواب یہ ہے کہ اگر ان آیات کے مخاطبین صرف صحابہ کرام کو قرار دیا جائے تو صحابہ کا اجماع بھی کبھی منعقد نہ ہوسکے گا کیونکہ نزول آیات کے وقت جو صحابہ موجود

(۱) الاحکام ص ۱۷۱ ج ۱

تھے اگر ان میں سے کسی کا انتقال ہوجائے اور باقی صحابہ کسی حکم پر اتفاق کرلیں تو اجماع منعقد نہیں ہوگا کیونکہ باقی صحابہ کل مؤمنین اور کل امت نہیں ہیں اسی طرح نزول آیات کے بعد اگر کوئی اسلام قبول کرلے اور وہ انعقاد اجماع کے وقت مخالفت کرے تو اسکی مخالفت کا اعتبار نہ کیا جانا چاہیئے اور اس کی مخالفت کے باوجود اجماع منعقد ہوجانا چاہیۓ کیونکہ وہ نزول آیات کے وقت مسلمان نہ تھا اس لئے وہ آیات کے مخاطبین میں داخل نہیں۔ نیز ان کا یہ کہنا کہ تابعین کل مؤمنین اور کل امت نہیں ہیں صحیح نہیں کیونکہ اس صورت میں لازم آئے گا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد صحابہ کا اجماع حجت نہ ہو اس لئے کہ آپ کی زندگی میں بہت سے صحابہ وفات پاچکے اور بہت سے شہید ہوچکے تھے وہ بھی مؤمنین اور امت میں سے تھے جو باقی رہ گئے تھے وہ کل مؤمنین اور کل امت نہیں تھے۔ حالانکہ ظاہریہ سمیت سب کا اس پر اتفاق ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد جو صحابہ باقی تھے ان کا اجماع حجت ہے اور بہت سے مسائل میں ان کا اجماع منعقد بھی ہوا ہے یہ اس بات کی دلیل ہے کہ جس مسئلہ میں اجماع منعقد ہو رہا ہے اس کے متعلق اگر وفات پانے والے کا کوئی قول موجود نہ ہو تو انعقاد اجماع میں اس کا اعتبار نہ ہوگا اسی طرح آئندہ آنے والے کا انتظار نہ ہوگا اجماع صرف ان حضرات سے منعقد ہوتا ہے جو حادثہ کے وقت موجود ہوتے ہیں اس میں نہ گزرنے والے کا اعتبار ہوتا ہے اور نہ آئندہ آنے والے کا انتظار۔[1]

(۱) ظاہریہ کی یہ دلیل نہایت ہی کمزور بلکہ لا یعبأ بہ کے درجہ میں ہے کیونکہ دوسرا یہ کہہ سکتا ہے کہ جس طرح حجیت اجماع والی آیت کے مخاطبین صحابہ تھے اسی طرح دوسرے احکام کے مخاطبین بھی صحابہ ہی تھے تو پھر یہ کیوں نہ کہہ دیا جائے کہ تمام احکام صحابہ ہی کے لئے ہیں اس طرح تمام احکام سے جان چھوٹ جائے گی۔ آج کل کے بعض متجددین بھی کبھی کبھی اس طرح کی بچگانہ باتیں کرتے ہیں۔

رہا یہ کہنا کہ کسی صحابی سے کوئی حکم منقول ہو اور تابعین اس کے خلاف اتفاق کر لیں تو اجماع منعقد نہیں ہوتا۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اولاً تو بعض اصولیین کے نزدیک اس صورت میں بھی اجماع منعقد ہو جاتا ہے اگر چہ یہ قول صحیح نہیں ہے۔[1] کیونکہ اس صورت میں لازم آئے گا کہ صحابہ کا اجماع منعقد ہونے کے بعد اگر ان کا انتقال ہو جائے اور بعد میں تابعین اس اجماع کے خلاف اجماع منعقد کر لیں تو وہ بھی صحیح ہو۔ دوسرے یہ کہ اس صورت میں اجماع اس لئے منعقد نہیں ہوتا کہ اس صورت میں جس مسئلہ میں تابعین کا اتفاق ہوا ہے اس میں چونکہ صحابی کا قول اس کے خلاف موجود ہے اس لئے خاص اس مسئلہ میں کل امت اور کل مؤمنین کا اتفاق نہیں پایا گیا چنانچہ اگر تابعین کسی ایسے حکم پر اتفاق کر لیں جس کے خلاف کسی صحابی سے کوئی قول منقول نہ ہو تو اجماع منعقد ہو جاتا ہے کیونکہ اس مسئلہ میں ان کا اتفاق کل مؤمنین اور کل امت کا اتفاق ہے اس کی مثال ایسی ہے کہ اگر کسی صحابی نے کسی حکم کے متعلق فتوی دیا پھر اس صحابی کا انتقال ہو گیا باقی صحابہ نے اس حکم کے خلاف اتفاق کر لیا تو اس اتفاق کو اجماع نہیں کہا جائے گا یعنی اجماع منعقد نہ ہوا اور اگر باقی صحابہ کا اتفاق ایسے حکم پر ہوا ہو جس کے خلاف انتقال کرنے والے صحابہ سے کوئی قول منقول نہیں ہے تو اجماع منعقد ہو جاتا ہے اسکی وجہ بھی وہی ہے کہ پہلی صورت میں ایک صحابی کا اختلاف ہے اس لئے بقیہ صحابی کا اتفاق کل امت معتبرین کا اتفاق نہ ہوا بخلاف دوسری صورت کے کہ اس میں کسی صحابی کا اختلاف نہیں اس لئے باقی صحابہ کا اتفاق اس وقت کے کل امت کا اتفاق ہوا۔[2]

(۱) یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے آمدی اور بعض دوسرے حضرات کے نزدیک جس مسئلہ میں اجماع منعقد ہوا ہے اس کے لئے شرط یہ ہے کہ وہ مسئلہ ماضی میں مختلف فیہ نہ رہا ہو لیکن اکثر حضرات کے نزدیک انعقاد اجماع کے لئے یہ شرط نہیں ہے۔ یہ مسئلہ مستقل عنوان کے بحث آگے آئے گا۔

(۲) الاحکام ص ۱۷۲، ۱۷۳ ج ۱

ظاہریہ کی مذکورہ دلیل کی بنیاد اس پر ہے کہ حجیت اجماع والی آیات کے مخاطبین میں تابعین اور تبع تابعین وغیرہ داخل نہیں ہیں یہ ان آیات کا ایک رخ ہے دوسرا رخ یہ ہے کہ تابعین اور تبع تابعین وغیرہ کو بھی آیات کے مخاطبین میں داخل مانا جائے جیسا کہ جمہور امت کی رائے ہے اس رخ پر ظاہریہ نے کچھ شبہات پیش کئے ہیں لیکن یہ شبہات اوپر کی دلیل سے بھی کمزور ہیں اس لئے عام اصولیین نے ان سے تعرض نہیں کیا البتہ آمدی نے ان کو نقل کر کے ان کے جوابات دئے ہیں جسے شوق ہو وہاں دیکھ لے۔

(۲) ظاہریہ کی دوسری دلیل یہ ہے کہ تمام صحابہ کرام کا اس پر اجماع ہوا ہے کہ جن مسائل میں نص قطعی موجود نہیں ہے ان میں اجتہاد جائز ہے یعنی اجتہاد کے ذریعہ کسی ایک جانب کو ترجیح دینا جائز ہے اب اگر صحابہ کے بعد کے اجماع کو حجت مانا جائے اور وہ اجماع ایسے مسئلہ پر منعقد ہو جس کے بارے میں نص قطعی موجود نہیں ہے تو دو اجماع کا تعارض لازم آئے گا اس لئے کہ صحابہ کے اجماع کا تقاضا یہ ہے کہ اس مسئلہ میں اجتہاد جائز ہو صحابہ کے بعد کے اجماع کا تقاضا یہ ہے کہ اس میں اجتہاد جائز نہ ہو کیونکہ جس مسئلہ پر اجماع منعقد ہو جاتا ہے اس میں پھر اجتہاد جائز نہیں رہتا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ صحابہ کے اُس اجماع کا مطلب یہ ہے کہ اس قسم کے مسائل میں اجتہاد اس وقت تک جائز ہے جب تک ان میں قطعیت پیدا نہ ہو جب قطعیت پیدا ہو جائے گی تو اجتہاد جائز نہیں رہے گا کیونکہ اجتہاد کی ضرورت ہی باقی نہیں رہی تو ایسے مسائل میں جب صحابہ کے بعد کے لوگوں کا اجماع منعقد ہو گا تو ان میں قطعیت پیدا ہو جائے گی پھر وہ محل اجتہاد نہیں رہیں گے اور ان میں اجتہاد جائز نہیں رہے گا لہٰذا دو اجماع کا تعارض لازم نہیں آیا۔[1]

اس کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ صحابہ کے مذکورہ اجماع کے بعد متعدد

(۱) التقریر والتحبیر ص ۹۷ ج ۳، کشف الاسرار ص ۹۶۱ ج ۳، فواتح الرحموت ص ۲۲۱ ج ۲

مسائل اجتہادیہ میں خود صحابہ کرام کا اجماع منعقد ہوا ہے[1] جن کا ذکر آگے آئے گا اس سے معلوم ہوا کہ صحابہ کے اُس اجماع کا مطلب وہی ہے جو اوپر ہم نے بیان کیا ہے نہ کہ وہ جو اہل ظاہر نے سمجھا ہے ورنہ بعد میں ایسے مسائل میں صحابہ کا اجماع منعقد نہ ہوتا۔

تنبیہ

یہاں اس بات کی وضاحت ضروری معلوم ہوتی ہے کہ انعقاد اجماع میں اہل ظاہر کی مخالفت معتبر نہیں ہے ان کی مخالفت کے باوجود اجماع منعقد ہو جاتا ہے چنانچہ امام نوویؒ شرح مسلم میں مسواک کی سنیت پر اجماع نقل کرکے فرماتے ہیں کہ داؤد ظاہری سے بعض نے وجوب کا قول نقل کیا ہے اگر داؤد ظاہری کا یہ قول صحیح ہے تب بھی سنیت کے اجماع میں کوئی فرق نہیں پڑتا کیونکہ اکثر حضرات اور محققین کے نزدیک اہل ظاہر کی مخالفت انعقاد اجماع کے لئے معتبر نہیں[2] صاحب المسلّم فرماتے ہیں کہ اکثر فقہاء اور اصولیین کے نزدیک اہل ظاہر کے خلاف کا کوئی اعتبار نہیں امام جوینی فرماتے ہیں کہ محققین ظاہریہ کے خلاف کو کوئی حیثیت نہیں دیتے[3] قاضی ابوبکر اور استاد ابواسحاق کہتے ہیں کہ منکرین قیاس کے اختلاف کا کوئی اعتبار نہیں کیا جائے گا استاد ابواسحاق نے جمہور کا یہی مسلک بتایا ہے امام الحرمین اور امام غزالی کی رائے بھی یہی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ جو منکر قیاس ہے وہ اجتہاد کے طریقہ سے ناواقف ہے وہ صرف ظواہر نصوص سے استدلال کرتا ہے اُس میں اور عامی میں کوئی فرق نہیں[4] شوکانی نے اس پر اگرچہ برہمی کا اظہار کیا ہے اور ان حضرات پر جمود اور آراء فاسدہ کے اتباع کا الزام عائد کیا ہے تاہم یہ واضح ہو گیا کہ جمہور کے نزدیک اہل ظاہر کے اختلاف سے اجماع متاثر نہ ہوگا اور ان کے اختلاف کا کوئی اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

(۱) الکشف ص ۹۶۲ ج ۳، فواتح الرحموت حوالا بالا
(۲) شرح مسلم للنووی ص ۱۲۷ ج ۱
(۳) ارشاد الفحول ص ۷۶ و ۷۷
(۴) ارشاد الفحول ص ۷۶

اہل تشیع کا مسلک

اہل سنت والجماعت کے مسلک کے خلاف دوسرا مسلک اہل تشیع کا ہے کہ ان کے نزدیک اجماع صرف اہل بیت کا ہی معتبر ہے دیگر صحابہ کرام کی موافقت ومخالفت سے کوئی فرق نہیں پڑتا اور نہ ان کی مخالفت سے اجماع متاثر ہوتا ہے کیونکہ شیعہ حضرات اہل بیت کے علاوہ دیگر صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کو مؤمن ہی نہیں سمجھتے تو پھر ان کے اجماع کے قابل اعتبار ہونے کا سوال ہی کیا باقی رہتا ہے اس لئے کہ اجماع کی اہلیت کے لئے پہلی شرط ایمان ہے لہٰذا جو مؤمن نہیں اس کے رکن اجماع بننے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، پھر شیعوں کے نزدیک اجماع اس وقت حجت ہوتا ہے جبکہ وہ معصوم کے قول پر مشتمل ہو[1] اور ان کے نزدیک معصوم اہل بیت اور ان کے ائمہ ہیں اور کوئی معصوم نہیں۔ اہل بیت سے مراد حضرت علی، حضرت فاطمۃ الزہراء، حضرت حسن اور حضرت حسین رضی اللہ عنہم اجمعین ہیں۔ بہرحال اہل تشیع کے نزدیک حجت صرف اہل بیت کا اجماع ہے اور کوئی اجماع حجت نہیں۔ البتہ اہل تشیع سے ان کے تمام فرقے مراد نہیں بلکہ فرقۂ زیدیہ اور فرقۂ امامیہ مراد ہیں جیسا کہ امام رازی نے محصول میں اور علامہ عبدالعزیز بخاری نے شرح اصول بزدوی میں صراحت کی ہے۔[2]

ان کے دلائل درج ذیل ہیں:

(۱) قرآن حکیم میں ارشاد ہے کہ

انما یرید اللہ لیذھب عنکم الرجس اھل البیت ویطھرکم تطھیرا۔[3]

(۱) شرح مقاصد ص ۲۷۹ ج ۲۔ یعنی حجت صرف معصوم کا قول ہے جیسا کہ پیچھے نظام کے مسلک کی تشریح میں گزرا ہے۔
(۲) التقریر والتحبیر ص ۹۸ ج ۳ و کشف الاسرار ص ۹۶۱ ج ۳
(۳) احزاب ۳۳

اللہ تعالیٰ کو یہ منظور ہے کہ اے گھر والو تم سے آلودگی کو دور رکھے اور تم کو پاک
صاف رکھے۔

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے اہل بیت سے رجس کی نفی اور تطہیر کا ارادہ ظاہر کیا ہے
ر جس سے گناہ اور خطا مراد ہے اور اللہ کا ارادہ مراد سے الگ نہیں ہو سکتا تو جب اللہ
نے اہل بیت کو گناہ سے پاک کرنے کا ارادہ کیا تو وہ پاک اور معصوم ہو گئے لہٰذا جس
ات پر ان کا اجماع ہوگا وہ بھی خطا سے پاک ہوگا ورنہ مذکورہ آیت کے خلاف لازم
آئے گا اور جو اجماع خطا سے پاک ہوگا وہ حق ہوگا اور حق کا اتباع ضروری ہے پھر
چونکہ آیت میں لفظ انما لایا گیا ہے جو حصر پر دلالت کرتا ہے لہٰذا رجس کی نفی اور تطہیر اہل
یت کے ساتھ خاص ہوگی۔[1] حاصل یہ ہوا کہ رجس کی نفی کر کے اہل بیت کے لئے
عصمت کو ثابت کیا گیا اور لفظ انما لا کر عصمت کو ان میں منحصر کر دیا گیا لہٰذا صحابہ کی
وری جماعت میں صرف اہل بیت ہی معصوم قرار پائے اس لئے صرف انہی کا قول
جت ہوگا اور انہی کا اجماع واجب الاتباع ہوگا۔

ان کے اس استدلال کے دو جزء ہیں ایک یہ کہ اہل بیت معصوم ہیں یہ اوپر کی
یت سے ثابت ہوا۔ دوسرے یہ کہ اہل بیت سے مراد حضرت علی، حضرت فاطمہ،
ضرت حسن اور حضرت حسینؓ ہیں اس کے ثبوت میں وہ مندرجہ ذیل روایات پیش
رتے ہیں:

(۱) مسلم میں حضرت سعد بن ابی وقاصؓ کی روایت ہے کہ جب آیت ندع ابناء نا
ابناء کم نازل ہوئی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی، حضرت فاطمہ
ضرت حسن اور حضرت حسین کو بلایا اور فرمایا اللھم ھؤلاء اھل بیتی [2] اس سے
علوم ہوا کہ اہل بیت صرف مذکورہ حضرات ہیں۔

(۱) حاصل الکشف ص ۹۶۱ ج ۳
(۲) مسلم کتاب الفضائل ص ۲۷۸ ج ۲

(۲) ترمذی میں عمر بن ابی سلمہؓ کی روایت ہے کہ جب ام سلمہؓ کے گھر میں
آنحضرت صلی اللہ پر یہ آیت نازل ہوئی انما یرید اللہ لیذھب عنکم الرجس
اھل البیت ویطھر کم تطھیرا. تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت فاطمہ،
حضرت حسن اور حضرت حسین کو بلایا اور ان پر ایک چادر ڈال دیا اور حضرت علی آپ
کے پیچھے تھے ایک چادر ان پر ڈال دی پھر فرمایا اللھم ھؤلاء اھل بیتی فاذھب
عنھم الرجس وطھرھم تطھیرا. حضرت ام سلمہ نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ
میں بھی ان کے ساتھ ہوں؟ آپ نے فرمایا کہ تم اپنی جگہ پر ہو اور تم خیر پر ہو۔[1]

(۳) ترمذی ہی میں حضرت انس بن مالکؓ کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم فجر کی نماز کے لئے جاتے ہوئے چھ مہینے تک حضرت فاطمہ کے دروازے
سے یہ فرماتے ہوئے گزرے کہ الصلوٰۃ یا اھل البیت انما یرید اللہ لیذھب
عنکم الرجس اھل البیت ویطھر کم تطھیرا.[2]

اس مضمون کی اور بھی کئی روایات ہیں جن کی محقق ابن کثیر نے اپنی تفسیر میں اور
علامہ ہیثمی نے مجمع الزوائد میں تخریج کی ہے۔[3]

(۲) اہل تشیع کی دوسری دلیل حضرت جابر بن عبداللہؓ کی روایت ہے وہ فرماتے
ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حجۃ الوداع کے موقع پر عرفات میں خطبہ دے رہے
ہیں میں نے آپ کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ،

یا ایھا الناس انی ترکت ما ان اخذتم بہ لن تضلوا کتاب اللہ وعترتی
اھل بیتی.[4]

(۱) ترمذی ابواب التفسیر ص ۱۵۲ ج ۱ وقال ھذا حدیث غریب من ھذ
الوجہ من حدیث عطاء عن بن ابی سلمہ۔
(۲) حوالہ بالا
(۳) تفسیر ابن کثیر ص ۴۸۵ و ۴۸۶ ج ۳ ومجمع الزوائد کتاب المناقب ص
۱۶۷ و ۱۶۸ ج ۹
(۴) ترمذی ابواب المناقب باب مناقب اہل البیت ص ۲۱۹ ج ۲

اے لوگو میں ایسی چیز چھوڑ کے جا رہا ہوں اگر تم اس کو پکڑے رہو گے تو ہرگز گمراہ نہ ہو گے، کتاب اللہ اور میرے اہل بیت۔

اسی طرح حضرت زید بن ثابتؓ کی روایت میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ،

انی تارک فیکم خلیفتین کتاب اللہ عز وجل حبل ممدود ما بین السماء والارض اوما بین السماء الی الارض وعترتی اہل بیتی وانہما لن یفترقا حتی یردا علی الحوض. رواہ احمد واسنادہ جید.[1]

میں تم میں دو نائب چھوڑ کر جا رہا ہوں ایک کتاب اللہ جو ایک ایسی رسی ہے جو آسمان اور زمین کے درمیان پھیلی ہوئی ہے یا یہ فرمایا کہ جو آسمان سے زمین تک پھیلی ہوئی ہے۔ دوسرا میرے اہل بیت اور یہ دونوں ہرگز ایک دوسرے سے جدا نہ ہوں گے یہاں تک کہ (قیامت کے دن) حوض پر دونوں ساتھ آئیں گے۔

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں مقدمات دینی اور احکام شرعی میں ان دونوں عظیم القدر چیزوں کے حوالہ فرمایا ہے لہٰذا جو مذہب امور شرعیہ میں عقیدہ و عمل کی رو سے ان دونوں چیزوں (یعنی کتاب اللہ اور اہل بیت) کے مخالف ہوگا وہ باطل اور غیر معتبر ہوگا اور جو کوئی ان دونوں بزرگ چیزوں کا انکار کرے گا وہ گمراہ اور دین سے خارج ہوگا۔[2] نیز مذکورہ روایت میں چونکہ کتاب اللہ کے ساتھ اہل بیت کا بھی ذکر ہے اور کتاب اللہ معصوم ہے (یعنی معصوم عن الخطاء ہے) لہٰذا اہل

(۱) مجمع الزوائد کتاب المناقب باب فی فضل اہل البیت ص ۱۶۲ ج ۹۔ یہ روایت حدیث الثقلین کے نام سے مشہور ہے کیونکہ بعض روایات میں اس طرح آیا ہے کہ انی تارک فیکم الثقلین ما ان تمسکتم بہما لن تضلوا بعدی احدہما اعظم من الآخر کتاب اللہ وعترتی اہل بیتی، کذا فی تحفۃ اثنا عشریہ ص ۲۳۵ ومثلہ فی حدیث زید بن ارقم عند مسلم ص ۲۷۹ ج ۲

(۲) تحفۃ اثنا عشریہ حوالا بالا

بیت بھی معصوم ہوں گے۔[1]

مذکورہ بالا دونوں دلائل کے علاوہ شیعوں نے اہل بیت کی عصمت پر اور بھی متعدد دلائل قرآن واحادیث سے پیش کئے ہیں ان تمام دلائل کا استقصاء کر کے ان کے مسکت جوابات شاہ عبدالعزیز رحمہ اللہ نے تحفۂ اثنا عشریہ میں دیئے ہیں شیعوں کی قلعی کھولنے کے لئے یہ بے نظیر کتاب ہے شیعوں سے اب تک اس کا جواب نہیں بن پڑا۔ بہرحال ان کے دلائل کے تجزیہ سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ان کے نزدیک کسی کے قول کے حجت ہونے کا مدار اس کے قائل کی عصمت پر ہے اگر قائل معصوم ہے تو اس کا قول حجت ہے ورنہ حجت نہیں ان کے نزدیک چونکہ اہل بیت اور ان کے ائمہ کے علاوہ اور کوئی معصوم نہیں ہے اس لئے اور کسی کے قول کے حجت ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا جب مدار حجت عصمت پر ہے تو پہلے عصمت کے معنی اور اس کی حقیقت سمجھنے کی ضرورت ہے بعد میں ان کے دلائل کے جوابات عرض کئے جائیں گے۔

عصمت کے معنی عربی زبان میں روکنے، بچانے اور حفاظت کرنے کے ہیں عَصَمَ یَعْصِمُ عَصْمًا (باب ضرب) عَصَمَہٗ کے معنی ہیں اس کو بچایا اس کی حفاظت کی۔ عِصْمَۃُ اللہِ عَبْدَہٗ (اللہ کا اپنے بندے کو بچانا) سے مراد بندے کو ہلاک کرنے والی چیزوں سے بچانا، عصمت کے معنی قلادہ (ہار) اور رسی کے بھی آتے ہیں[2] معصوم کے معنی ہیں جس کو بچایا گیا جس کی حفاظت کی گئی اہل سنت والجماعت کے نزدیک انبیاء علیہم السلام کے علاوہ اور کوئی معصوم نہیں ہے جبکہ شیعوں کے نزدیک اہل بیت اور ان کے ائمہ بھی معصوم ہیں۔ اس مسئلہ پر بحر العلوم نے شرح مسلم الثبوت میں جامع اور مختصر کلام کیا ہے ہم ذیل میں اس کی تلخیص پیش کر رہے ہیں چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ،

عصمت کا اطلاق کبھی کبائر اور اخلاق ذمیمہ سے اجتناب پر ہوتا ہے اس معنی کے

(۱) فواتح الرحموت ص ۲۳۰ ج ۲

(۲) لسان العرب ص ۴۰۳ تا ۴۰۵ ج ۱۲

اعتبار سے اہل بیت کے معصوم ہونے میں کوئی شک نہیں اس میں شک وہ کر سکتا ہے جس نے اسلام کا پھندا اپنی گردن سے اتار پھینکا ہو اور کبھی عصمت کا اطلاق کبائر اور اخلاق ذمیمہ سے اجتناب کے ساتھ صغائر سے اجتناب پر بھی ہوتا ہے ہمیں امید ہے کہ اس معنی کے اعتبار سے بھی اہل بیت معصوم ہوں گے اور کبھی عصمت بول کر یہ معنی مراد لئے جاتے ہیں کہ صغیرہ وکبیرہ کسی قسم کا گناہ صادر نہ ہو نہ عمداً نہ سہواً اور نہ خطأً اور حکم شرعی میں اجتہادی خطا بھی واقع نہ ہو، یہی معنی ہمارے اور شیعوں کے درمیان محل اختلاف ہے وہ کہتے ہیں کہ اہل بیت ہر قسم کے گناہ اور ہر نوع کی خطا سے پاک اور معصوم ہیں اور ان کا دعوی ہے کہ اہل بیت کا فتوی انبیاء کے قول کی طرح واجب الاتباع ہے اور وہ فتوی اللہ کی طرف سے ہوتا ہے اور اہل بیت کی نسبت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف ایسی ہے جیسی کہ تورات پر عمل کرنے والے انبیاء کی نسبت موسیٰ علیہ السلام کی طرف ہے (یعنی جس طرح موسیٰ علیہ السلام کی شریعت پر عمل کرنے والے انبیاء بنی اسرائیل علیہم السلام جو کچھ کہتے تھے وہ اللہ کی طرف سے ہوتا تھا اسی طرح اہل بیت شریعت کے احکام کے متعلق جو فتوی دیتے ہیں وہ بھی اللہ کی طرف سے ہوتا ہے)۔

لیکن ہمارے نزدیک عصمت کے یہ معنی انبیا علیہم السلام کے ساتھ مختص ہیں چنانچہ ان کے پاس جو وحی آتی ہے اور جن اجتہادات میں ان کو برقرار رکھا جاتا ہے ان میں کسی قسم کی کوئی خطا واقع نہیں ہو سکتی۔ اسی معنی کے اعتبار سے ان کو معصوم کہا جاتا ہے اہل بیت سے بھی دوسرے مجتہدین کی طرح اجتہادی خطا واقع ہو سکتی ہے بعض اجتہادات میں ان کو مُصیب اور بعض میں مخطی کہا جا سکتا ہے اسی طرح ان سے لغزش بھی ہو سکتی ہے یعنی بلا عمد ان سے ایسی بات صادر ہو سکتی ہے جو ان کے مرتبہ کی شایان شان نہ ہو، اس سلسلہ میں ہماری دلیل یہ ہے کہ صحابہ وتابعین سے تواتر کے ساتھ منقول ہے کہ یہ حضرات بھی مجتہد تھے اور بعض مسائل میں اہل بیت کے خلاف فتوی

دیا کرتے تھے کسی نے ان پر نکیر نہیں کی اور نہ اہل بیت کے خلاف فتوی دینے والے کو خطا کار قرار دیا اور نہ ان کے فتوی کو فاسد بتایا۔ اس سے یہ بات بدیہی طور پر ثابت ہوتی ہے کہ ان کے ائمہ اور ان کے متبعین بھی جانتے تھے کہ ان کی ذات اجتہادی خطا سے معصوم نہیں ہے چنانچہ جب حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے بیوہ حاملہ کی عدت کے بارے میں اور عبیدہ نے بیع امہات الاولاد کے بارے میں اور قاضی شریح نے بیٹے کی شہادت کے بارے میں حضرت علیؓ کے قول کو رد کیا تو حضرت علیؓ نے ان پر نکیر نہیں فرمائی اگر اہل بیت معصوم ہوتے تو ضرور نکیر فرماتے۔[1]

علاوہ ازیں صرف شیعہ حضرات ہی قرآن وسنت میں غلط تاویل کر کے اہل بیت کو معصوم قرار دیتے ہیں لیکن خود اہل بیت میں سے کسی سے صحیح سند سے یہ منقول نہیں ہے کہ انہوں نے خود کو معصوم قرار دیا ہو یہ کتنا اہم مسئلہ ہے شیعہ مسلک کی بنیاد ہی اسی پر ہے اگر واقعی اہل بیت معصوم ہوتے تو سب سے نہ سہی کم از کم کسی ایک سے تو ثابت ہوتا خاص طور پر جس وقت اہل بیت کے مسلک کی مخالفت کی جا رہی ہو اس وقت تو اہل بیت پر لازم تھا کہ لوگوں کو بتا دیتے کہ ہم معصوم ہیں ہماری بات بے چوں وچرا حجت ہے کتنے مسائل میں اہل بیت کی مخالفت کی گئی ہے لیکن ایک موقع پر کسی اہل بیت کی طرف سے معصوم ہونے کا دعوی نہیں کیا گیا خود اہل بیت سے ان کے فضائل منقول ہیں لیکن عصمت کا قول کسی سے منقول نہیں اس سے معلوم ہوا کہ عصمت کا مسئلہ شیعوں کا گھڑا ہوا ہے قرآن وسنت میں اس کا کوئی ثبوت نہیں ملتا۔ جب اہل بیت کی عصمت ہی ثابت نہیں تو جس مسلک کی بنیاد اس پر قائم ہوا ہے بناء الفاسد علی الفاسد کے علاوہ اور کیا کہا جا سکتا ہے؟ بحر العلوم فرماتے ہیں کہ بعض روافض کہتے ہیں کہ اہل بیت نے عصمت کا دعوی کیا ہے لیکن یہ اہل بیت پر افتراء ہے اس کے افتراء ہونے میں کوئی شک نہیں اہل بیت اس افتراء سے بری ہیں[2] شاہ عبدالعزیزؒ فرماتے

(۱) فواتح الرحموت ص ۲۲۸ و ۲۲۹ ج ۲
(۲) فواتح الرحموت ص ۲۳۱ ج ۲

ہیں کہ شیعہ حب علی کی جھوٹی حدیثیں نقل کر کے عوام کو دھوکہ دیتے ہیں اور اپنے مذہب کے موافق حدیث مرفوع وضع کرتے ہیں۔ [1]

اب رہے ان کے دلائل، جہاں تک پہلی دلیل کا تعلق ہے اس سے اہل بیت کی عصمت پر استدلال کسی طرح درست نہیں اول تو اس لئے کہ رجس سے گناہ اور خطا مراد لینا صحیح نہیں کیونکہ رجس کے معنی گندگی یا گندی چیز کے ہیں اور کبھی رجس بول کر حرام فعل قبیح، عذاب، لعنت اور کفر مراد لیا جاتا ہے فراء کہتے ہیں قرآن میں رجس سے مراد عذاب ہے ابو منصور کہتے ہیں کہ رجس کے معنی وہی ہیں جو رجز کے معنی ہیں یعنی عذاب، زاء کو سین سے بدل دیا گیا۔ ابو جعفر کہتے ہیں کہ آیت قرآنی انما یرید اللہ لیذھب عنکم الرجس اھل البیت ویطھر کم تطھیرا میں الرجس سے مراد شک ہے امام زجاج فرماتے ہیں کہ رجس لغت میں ہر اس کام کو کہا جاتا ہے جو مستقذر ہو[2] ائمہ لغت کی مذکورہ تصریحات سے معلوم ہوا کہ رجس کے معنی خطا کے نہیں ہیں بلکہ عذاب یا فعل قبیح یا گندی اور مکروہ چیز کے ہیں نیز اگر خطا رجس ہوتی تو اللہ تعالیٰ اس خطا پر مجتہد کو اجر نہ دیتا حالانکہ حدیث میں ہے کہ اگر مجتہد کو اجتہاد میں خطا واقع ہو تب بھی اسے ایک اجر ملتا ہے۔

دوسرے اس لئے کہ اگر رجس سے مطلق گناہ اور خطا مراد بھی لی جائے تب بھی اس آیت سے عصمت پر استدلال صحیح نہیں اس لئے کہ جو چیز پاک اور معصوم ہو اس کے بارے میں یہ نہیں کہا جاتا کہ میں اسے پاک کرنا چاہتا ہوں کیونکہ یہ تحصیل حاصل ہے جو غیر معقول ہے اگر آیت سے اہل بیت کی عصمت کا بیان مقصود ہوتا تو یوں فرماتے کہ ان اللہ اذھب عنکم الرجس اھل البیت وطھر کم تطھیرا (بے شک اللہ نے تم سے اے اہل بیت رجس کو دور کیا اور تم کو خوب پاک کیا)۔ آیت

(۱) تحفۃ اثنا عشریہ ص ۷۲ و ۷۵

(۲) لسان العرب ص ۹۴ و ۹۵ ج ۶۔ قال ابن الجوزی قال الزجاج الرجس کل مستقذر من ماکول أو عمل او فاحشۃ زاد المیسر ص ۳۸۱ ج ۶)

سے زیادہ سے زیادہ یہ ثابت ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ارادہ متعلق ہونے کے بعد اہل بیت رجس سے محفوظ و مصون ہو گئے لیکن یہ بھی اہل سنت والجماعت کے اصول کے اعتبار سے کہ اللہ کی مراد اس کے ارادہ کے لئے لازم ہے یعنی اللہ تعالیٰ جس بات کا ارادہ کرتا ہے وہ ہو جاتی ہے شیعوں کے نزدیک اللہ کے ارادے کے لئے مراد لازم نہیں وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ بہت سی چیزوں کا ارادہ کرتا ہے لیکن شیطان اور بنی آدم ہونے نہیں دیتے۔ ان کے اس اصول کی رو سے مذکورہ آیت سے وہ بات بھی ثابت نہیں ہوتی جو اہل سنت والجماعت کے نزدیک ثابت ہوتی ہے۔ [1]

تیسرے اس لئے کہ اگر مذکورہ آیت سے اہل بیت کی عصمت ثابت ہو تو تمام صحابۂ کرام عموماً اور اہل بدر خصوصاً سب کے سب معصوم ہونے چاہئیں کیونکہ صحابہ کے بارے میں ارشاد ہے ولکن یرید لیطھر کم ولیتم نعمتہ علیکم لعلکم تشکرون [2] (لیکن اللہ تعالیٰ کو یہ منظور ہے کہ تم کو پاک صاف رکھے اور یہ کہ تم پر اپنا انعام تام فرمادے تاکہ تم شکر ادا کرو)۔ بلکہ یہ آیت عصمت پر پہلی آیت کی بہ نسبت زیادہ دلالت کر رہی ہے کیونکہ اس میں ولیتم نعمتہ آیا ہے ظاہر ہے کہ معاصی اور شیطان کے شر سے محفوظ کئے بغیر اتمام نعمت متصور نہیں ہو سکتا۔[3] اور اہل بدر کے بارے میں ارشاد ہے کہ ویذھب عنکم رجز الشیطان [4] (اور دور کر دے تم سے شیطان کی نجاست) اور رجز کے وہی معنی ہیں جو رجس کے ہیں [5] اس سے پہلے وینزل علیکم من السماء ماء لیطھر کم بہ (اور اتارا تم پر آسمان سے پانی کہ اس سے تم کو پاک کر دے) سے اہل بدر کی ظاہری پاکی بیان کی اور ویذھب

(۱) تحفۃ اثنا عشریہ ص ۲۱۲ و روح المعانی ص ۱۸ ج ۱۲

(۲) مائدہ ۶

(۳) تحفۃ اثنا عشریہ و روح المعانی حوالہ بالا

(۴) انفال ۱۱

(۵) لسان العرب ص ۳۵۲ ج ۵

عنکم رجز الشیطان سے باطنی پاکی، گویا اہل بدر ظاہراً و باطناً پاک ہوئے جبکہ اس آیت میں اہل بیت کی صرف باطنی پاکی کا ذکر ہے لہٰذا اہل بدر بطریق اولیٰ معصوم ہونے چاہئیں۔

ان وجوہات سے معلوم ہوا کہ مذکورہ بالا آیات سے اہل بیت کی عصمت کسی طرح ثابت نہیں ہوتی چوتھے اس لئے کہ اگر اہل بیت معصوم ہوں تو پھر ان کے اجماع کا کوئی فائدہ نہیں رہتا اس لئے ہر معصوم کا قول قطعی ہوتا ہے اور قطعیت میں کمی بیشی ممکن نہیں ہوتی لہٰذا ایک قول اور سب کے قول میں کوئی فرق نہ رہا تو اجماع کی کوئی ضرورت ہی نہیں رہی کیونکہ اجماع سے بھی مقصود قطعیت ہے اور یہاں اجماع کے بغیر قطعیت حاصل ہے۔ پانچویں اس لئے کہ اگر ان کی عصمت ثابت ہو تو پھر ان کے کلام میں تعارض نہیں ہونا چاہئے حالانکہ ان حضرات کے اقوال میں تعارض پایا جاتا ہے ظاہر ہے کہ تعارض میں دونوں قول کو درست نہیں کہا جاسکتا ورنہ اجتماع نقیضین لازم آئے گا اور لامحالہ ایک قول کو درست دوسرے قول کو خطأ پر محمول کرنا پڑے گا جب خطأ ثابت ہوگئی تو عصمت باطل ہوگئی۔ اس الزام سے بچنے کے لئے وہ تقیہ کا سہارا لیتے ہیں لیکن اس تقیہ پر بچے بھی ہنستے ہیں۔ [1]

یہ تو دلیل کے ایک جزء کا جواب ہوا۔ دلیل کا دوسرا جزء یہ تھا کہ اہل بیت سے حضرت علی، فاطمہ، حضرت حسن اور حضرت حسین رضوان اللہ علیہم اجمعین مراد ہیں جیسا کہ ان روایات سے معلوم ہوتا ہے جو پیچھے گزری ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ اہل بیت سے صرف مذکورہ چار حضرات مراد لینا ہمیں تسلیم نہیں کیونکہ یہ آیت کے سیاق وسباق کے خلاف ہے اس آیت سے کئی آیات پہلے سے ازواج مطہرات کو خطاب ہے اسی طرح اس آیت کے بعد والی آیت میں بھی واذکرن ما یتلی فی بیوتکن سے انہی کو خطاب ہے اور پھر خود اسی آیت کے شروع میں وقرن فی بیوتکن کے

(۱) فواتح الرحموت ص ۲۳۱ ج ۲

مخاطب بھی ازواج مطہرات ہیں ان تمام قرائن کو چھوڑ کر لفظ اہل البیت سے صرف مذکورہ چار حضرات مراد لینا اور ازواج مطہرات کو اس سے خارج کرنا کونسی عقل ودیانت کا تقاضا ہے؟ ازواج مطہرات کو اہل البیت کے مفہوم سے خارج کرنا جہاں عقل کے خلاف ہے وہاں نقل کے بھی خلاف ہے چنانچہ ابن جریر نے حضرت عکرمہ سے نقل کیا ہے کہ وہ بازار میں منادی کرتے تھے کہ آیت انما یرید اللہ لیذھب عنکم الرجس الخ ازواج مطہرات کی شان میں نازل ہوئی ہے ابن ابی حاتم نے بواسطہ عکرمہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے بھی یہی نقل کیا ہے کہ یہ آیت ازواج مطہرات کے بارے میں نازل ہوئی ہے بلکہ عکرمہ فرماتے تھے کہ میں اس بات پر مباہلہ کرنے کے لئے تیار ہوں کہ یہ آیت ازواج مطہرات کی شان میں نازل ہوئی ہے [1] محقق ابن کثیر اس آیت کی تفسیر بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہ آیت اس بات پر نص ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواج مطہرات اس جگہ اہل بیت میں داخل ہیں کیونکہ انہی کی شان میں یہ آیت اتری ہے اور آیت کا شان نزول اس کے حکم میں داخل ہوتا ہے اس میں کسی کا اختلاف نہیں (حوالہ بالا) پھر آگے فرماتے ہیں کہ جس شخص کو نور معرفت حاصل ہو اور قرآن میں تدبر کرنے کی عادت ہو وہ یقیناً بیک نگاہ جان لے گا کہ اس آیت میں حضور کی بیویاں بلاشک وشبہ داخل ہیں اس لئے کہ اوپر کلام ہی ان کے ساتھ اور انہی کے بارے میں چل رہا ہے یہی وجہ ہے کہ اس کے بعد ہی فرمایا کہ واذکرن ما یتلی فی بیوتکن الخ۔ [2]

رہیں وہ روایات جن میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف مذکورہ چار حضرات کو اہل بیت قرار دیا اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ آیت کا سیاق چونکہ ازواج مطہرات کے لئے ہے اس لئے یہ احتمال تھا کہ ایسا نہ ہو کہ لوگ اہل بیت سے صرف

(۱) تفسیر ابن کثیر ص ۴۸۵ ج ۳ ابن سعد نے عروہ سے بھی یہی نقل کیا ہے کہ اہل بیت سے ازواج مطہرات مراد ہیں، روح المعانی ص ۱۳ ج ۱۲

(۲) تفسیر ابن کثیر ص ۴۸۶ ج ۳

ازواج مطہرات ہی مراد لیں اس لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان چار حضرات کو بھی اہل بیت میں شمار کر کے بتادیا کہ آیت میں اہل بیت سے صرف ازواج مطہرات نہیں ہیں بلکہ دوسرے حضرات بھی اس میں داخل ہیں۔[1]

دوسرا جواب یہ ہے کہ ان روایات سے صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ چار حضرات بھی اہل بیت میں سے ہیں لیکن ان سے یہ کسی طرح ثابت نہیں ہوتا کہ مذکورہ حضرات کے علاوہ اور کوئی اہل بیت میں سے نہیں ہے بلکہ روایات حدیث میں کچھ اور حضرات کو بھی اہل بیت میں شمار کیا گیا ہے چنانچہ،

(۱) طبرانی میں حضرت واثلہ بن الاسقع کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی، حضرت فاطمہ، حضرت حسن اور حضرت حسین پر چادر ڈال کر فرمایا **اللھم اھل بیتی فاذھب عنھم الرجس وطھرھم تطھیرا.** میں نے عرض کیا یارسول اللہ میں بھی؟ آپ نے فرمایا کہ تم بھی۔ حضرت واثلہ فرماتے ہیں کہ قسم خدا کی وہ میرا مضبوط ترین عمل ہے۔[2] محقق ابن کثیر نے بھی اس روایت کی تخریج کی ہے اس کے الفاظ یہ ہیں **قال واثلة وانا یار سول اللہ صلی اللہ علیه وسلم علیک من اھلک؟ قال صلی اللہ علیه وسلم وانت من اھلی. قال واثلة وانھا من ارجی ما ارتجی.**[3]

(۲) حضرت ثوبان فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اہل کے لئے دعاء فرمائی حضرت علی حضرت فاطمہ وغیرہما کا ذکر کیا میں نے عرض کیا یارسول اللہ میں اہل بیت میں سے ہوں آپ نے فرمایا کہ ہاں۔[4]

(۱) تحفة اثنا عشریه ص ۳۱۰

(۲) رواہ الطبرانی باسنادین ورجال السیاق رجال الصحیح غیر کلثوم ابن زیادہ ووثقه ابن حبان وفیه ضعف۔ مجمع الزوائد کتاب المناقب باب مناقب اہل البیت ص ۱۶۷ ج ۹

(۳) تفسیر ابن کثیر ص ۴۸۵ ج ۳

(۴) رواہ الطبرانی فی الاوسط ورجاله ثقات۔ مجمع ص ۱۷۳ ج ۹

(۳) زینب بنت ابی سلمہؓ فرماتی ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت حسن کو ایک جانب اور حضرت حسین کو ایک جانب اور حضرت فاطمہ کو گود میں لے کر فرمایا **رحمة اللہ وبرکاته علیکم اھل البیت انه حمید مجید.** میں اور ام سلمہ بیٹھی ہوئی تھیں ام سلمہ رونے لگیں آپ نے ان کی طرف دیکھا اور فرمایا کہ کیوں رو رہی ہو؟ ام سلمہ نے کہا یارسول اللہ آپ نے ان کو خاص کیا ہے مجھے اور میری بیٹی (زینب) کو چھوڑ دیا آپ نے فرمایا کہ تم اور تمہاری بیٹی بھی اہل بیت میں سے ہو۔[1]

(۴) مستدرک حاکم میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ **سلمان منا اھل البیت.** (سلمان ہم میں سے یعنی اہل بیت میں سے ہیں)۔[2]

(۵) حضرت ابواُسید الساعدیؓ کی روایت میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عباس ابن عبدالمطلب اور ان کے بیٹوں پر ایک چادر ڈال کر فرمایا اے پروردگار یہ میرا چچا ہے اور میرے باپ کے جڑی ہے اور یہ سب میرے اہل بیت ہیں تو ان کو آگ سے اس طرح چھپالے جس طرح میں نے ان کو چادر سے چھپالیا ہے راوی حضرت ابواسید کہتے ہیں کہ دروازے کے سائبان اور گھر کی دیواروں نے آمین کہی تین بار کہا کہ آمین آمین آمین۔[3] اس روایت میں حضرت عباس اور ان کے بیٹوں کو اہل بیت کہا گیا۔

مذکورہ روایات سے ثابت ہوا کہ حضرت واثلہ، حضرت ثوبان، حضرت ام سلمہ اور ان کی بیٹی زینب، حضرت سلمان فارسی اور حضرت عباس اور ان کے بیٹے بھی اہل بیت میں سے ہیں۔ ان تمام روایات کو نظرانداز کر کے صرف ان روایات کو لینا جن میں صرف حضرت علی، حضرت فاطمہ، حضرت حسن اور حضرت حسینؓ کو اہل بیت میں سے

(۱) رواہ الطبرانی فی الکبیر والاوسط باختصار وفیه ابن لهیعة وهو لین۔ مجمع ص ۱۷۱ ج ۹

(۲) المستدرک کتاب معرفة الصحابه ص ۵۸۹ ج ۳۔ وسکت عنه الحاکم والذهبی

(۳) رواہ البیهقی، تفحفة اثنا عشریه ص ۳۱۰

شمار کیا گیا علمی بددیانتی اور صحابہ دشمنی نہیں تو اور کیا ہے؟ بہر حال لفظ اہل البیت سے ازواج مطہرات کو خارج کر کے صرف حسنین اور ان کے والدین مراد لینا آیت کے سیاق وسباق کے خلاف ہونے کے علاوہ عقل ونقل کے بھی خلاف ہے۔

علامہ ابن الجوزی فرماتے کہ اہل البیت سے کیا مراد ہے اس میں تین قول ہیں:

(۱) اس سے صرف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواج مطہرات ہیں کیونکہ یہی آپ کے بیت میں تھیں۔ سعید بن جبیر نے حضرت ابن عباس سے یہی نقل کیا ہے عکرمہ، ابن السائب اور مقاتل کا بھی یہی قول ہے اس قول کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ اس آیت کے ماقبل اور مابعد ازواج مطہرات سے ہی متعلق ہے رہا یہ اشکال کہ اس صورت میں عنکم اور یطہرکم کی بجائے عنکن اور یطہرکن ہونا چاہئے تو اس کا جواب یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بھی اہل بیت میں داخل ہیں لہذا تغلیبا مذکر کا صیغہ استعمال کیا گیا۔

(۲) یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت علی، حضرت فاطمہ، حضرت حسن اور حضرت حسین کے ساتھ خاص ہے جیسا کہ حضرت ابوسعید خدری، حضرت انس، حضرت عائشہ اور حضرت ام سلمہؓ وغیرہ کی روایات سے معلوم ہوتا ہے۔

(۳) اس سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اہل اور ازواج مطہرات مراد ہیں امام ضحاک کا یہی قول ہے امام لغت زجاج فرماتے ہیں کہ اہل بیت سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواج مطہرات اور آپ کے لوگ مراد ہیں لغت کی دلالت بھی اس پر ہے کہ یہاں رجال ونساء دونوں مراد ہیں کیونکہ عنکم مذکر لایا گیا ہے اگر صرف نساء مراد ہوتیں تو عنکن اور یطہرکن لایا جاتا۔[1]

ان تینوں اقوال میں سے روایۃً ودرایۃً تیسرا قول ہی صحیح ہے جیسا کہ اوپر کی تفصیل سے ظاہر ہے محقق ابن کثیر نے بھی اسی کو راجح قرار دیا ہے اس کی تائید اس بات سے

(۱) زاد المسیر فی علم التفسیر ص ۳۸۱ و ۳۸۲ ج ۶

بھی ہوتی ہے کہ صحیح مسلم میں حضرت زید بن ارقمؓ نے اہل بیت کی تفسیر من حرم الصدقۃ بعدہ (یعنی آپ کے بعد جس پر صدقہ حرام ہے) سے کی پھر آگے اس کی تشریح آل علی وآل عقیل وآل جعفر وآل عباس سے کی ہے۔[1] اس روایت سے معلوم ہوا کہ صحابہ کرام کے نزدیک بھی اہل بیت صرف ان چار حضرات تک محدود نہیں ہے جیسا کہ اہل تشیع کہتے ہیں۔

بہر کیف زیر بحث آیت سے نہ اہل بیت کی عصمت ثابت ہوتی ہے اور نہ اہل بیت کا صرف ان چار حضرات تک محدود ہونا ثابت ہوتا ہے۔ آیت کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اہل بیت کو اغواء شیطانی اور معاصی اور قبائح سے محفوظ رکھے گا اور پاک کر دے گا۔ خلاصہ یہ ہے کہ یہاں تطہیر تشریعی مراد ہے تطہیر تکوینی مراد نہیں جو انبیاء کا خاصہ ہے۔ اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہ سب معصوم ہوں اور ان سے انبیاء علیہم السلام کی طرح کوئی گناہ سرزد ہونا ممکن نہ ہو جو تکوینی تطہیر کا خاصہ ہے[2] اس کی تائید حضرت علیؓ کے اس قول سے بھی ہوتی ہے جو نہج البلاغہ میں منقول ہے کہ ولا تکفوا عن مقالۃ بحق او مشورۃ بعدل فانی لست بفوق ان اخطی ولا امن من ذلک فی فعلی الخ یعنی حق بات کہنے اور انصاف کے ساتھ مشورہ دینے سے باز مت رہو اس لئے کہ میں خطا سے مافوق نہیں ہوں اور اپنے کام میں خطاً سے بے خوف نہیں ہوں۔[3]

اہل تشیع کی دوسری دلیل (یعنی حدیث الثقلین) کا جواب یہ ہے کہ اول تو یہ خبر واحد ہے اور شیعوں کے نزدیک خبر واحد حجت نہیں[4] دوسرے اس حدیث کا مطلب

(۱) صحیح مسلم کتاب الفضائل باب فضائل علیؓ ص ۲۷۹ ج ۲
(۲) معارف القرآن ص ۱۴۱ ج ۷
(۳) تحفۃ اثنا عشریہ ص ۳۵۳
(۴) امام رازی صاحب کشف الاسرار اور آمدی نے یہی جواب دیا ہے۔
الکشف ص ۹۶۲ ج ۳، الاحکام ص ۱۸۲ ج ۱

یہ ہے کہ تم ان دونوں (یعنی کتاب اللہ اور عترت رسول) کے حقوق ادا کرو۔ قرآن کا حق اس پر ایمان لانا اور اس کے مقتضا کے مطابق عمل کرنا ہے اور عترت رسول کا حق ان کی تعظیم اور ان کے ساتھ صلہ رحمی کرنا ہے جب اس طرح دونوں کے حقوق ادا کروگے تو گمراہ نہیں ہوگے[1] یا یہ مطلب ہے کہ عترت الرسول سے جو روایات منقول ہوں گی وہ حجت ہوں گی کیونکہ وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے احوال واقوال اور افعال سے زیادہ باخبر ہیں[2] لیکن اس سے عترت الرسول کی عصمت ثابت نہیں ہوتی اور نہ ان کے اجماع کا حجت ہونا ثابت ہوتا ہے کیونکہ روایات کی حجت ان کے اجماع کی حجت کو مستلزم نہیں۔ تیسرے اس روایت میں عترتی کے بعد اہل بیتی کا لفظ موجود ہے تو گویا عترت سے اہل بیت مراد ہیں اور پیچھے گزرا ہے کہ اہل بیت سے ازواج مطہرات اور آپ کے اہل مراد ہیں صرف حضرت حسنین اور ان کے والدین مراد لینا صحیح نہیں، چوتھے یہ روایت دلیل قطعی کے معارض ہے کیونکہ دلیل قطعی سے تمام مؤمنین کے اجماع کی حجیت ثابت ہوتی ہے نہ کہ صرف اہل بیت کے اجماع کی۔ لہٰذا اس سے صرف اہل بیت کے اجماع کی حجیت پر استدلال درست نہیں۔

پانچویں، یہ روایت ان روایات کی بھی معارض ہے جن میں دوسرے صحابہ کرام کی اقتداء کا حکم دیا گیا ہے مثلاً اصحابی کالنجوم بایهم اقتديتم اهتديتم[3] عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ[4] اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر[5] خذوا شطر

(۱) فواتح الرحموت ص ۲۳۰ ج ۲

(۲) الاحکام ص ۱۸۳ ج ۱

(۳) رواه رزین، کذا فی جمع الفوائد ص ۳۴۹ ج ۲۔ وسکت عنه لکن نقل القاری عن ابن حجر انه ضعیف، مرقاة ص ۲۸۰ ج ۱۱

(۴) ابوداؤد کتاب السنة باب فی لزوم السنة ص ۲۷۹ ج ۲ الترمذی ابواب العلم باب الاخذ بالسنة وقال ہذا حدیث حسن صحیح ص ۲۹۶ ج ۲

(۵) رواه الترمذی وقال ہذا حدیث حسن، ابواب المناقب باب مناقب ابی بکر ص ۲۰۷ ج ۲

دینکم عن الحمیرا[1] پہلی روایت سے عام صحابہ کی اقتداء کی ترغیب وجواز اور باقی روایات سے اہل بیت کے علاوہ خلفاء ثلاثہ اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہم اجمعین کی اقتداء واتباع کا وجوب ثابت ہوتا ہے۔ ان روایات سے حدیث ثقلین کا تعارض اس وقت ہوتا ہے جبکہ حدیث ثقلین کے معنی وہ لئے جائیں جو اہل تشیع نے لئے ہیں اور اگر اس کے وہ معنی لئے جائیں جو ہم نے اوپر بیان کئے ہیں تو پھر تعارض باقی نہیں رہتا۔ روایات میں تطبیق کے لئے ایسے معنی مراد لینا ضروری ہے۔

حاصل یہ ہے کہ اہل بیت کی عصمت اور صرف ان کے اجماع کی حجیت پر اہل تشیع نے جو کچھ کہا ہے وہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے ساتھ بغض وعداوت پر مبنی ہے ان کے مذہب کی عمارت کے بنیادی ستون تین ہیں ایک عصمت اہل بیت جس کا حال پیچھے معلوم ہوا دوسرا اصحابہ دشمنی تیسرا تقیہ جو جھوٹ بلکہ سفید جھوٹ کا دوسرا نام ہے یا یوں کہئے کہ جھوٹ کا مہذب نام ہے۔ تو جس مذہب کی بنیاد ہی ایسی غیر معقول ہو اس مذہب کی غیر معقولیت کا اندازہ لگانا کوئی مشکل نہیں۔ ہمیں یہاں امام شعبی کا قول یاد آتا ہے وہ فرماتے ہیں کہ یہود ونصاریٰ روافض کے مقابلہ میں اپنے پیغمبر کے زیادہ مرتبہ شناس اور قدردان ہیں یہودیوں سے پوچھا گیا کہ تمہاری ملت میں سب سے بہتر لوگ کون ہیں انہوں نے کہا کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے ساتھی اور ان کے اصحاب، عیسائیوں سے پوچھا گیا کہ تمہاری ملت میں سب سے بہتر کون ہیں؟ انہوں نے کہا کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے حواری، اور روافض سے پوچھا گیا کہ تمہاری ملت میں سب سے بدتر کون ہیں؟ انہوں نے کہا کہ اصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم۔ ان نیک بختوں کو حکم دیا گیا تھا صحابہ کے لئے مغفرت کی دعا کرنے کا انہوں نے ان کو

(۱) نقله الآمدی فی الاحکام ص ۱۸۳ ج ۱ قال بحر العلوم نقلا عن الذہبی ہو من الاحادیث الواہیة التی لا یعرف لها اسناد قال السبکی والحافظ ابوالحجاج کل حدیث فیه لفظ الحمیراء لا اصل له الا حدیث واحد فی النسائی کذا فی التیسیر (فواتح الرحموت ص ۲۳۲ ج ۲)

سب وشتم کیا۔[۱]

شیخین یا خلفاء اربعہ کا اجماع

جمہور کے نزدیک صرف شیخین یا خلفاء اربعہ کے اتفاق سے اجماع منعقد نہیں ہوتا بعض کے نزدیک صرف شیخین سے بھی اجماع منعقد ہو جاتا ہے امام احمد اور حنفیہ میں سے قاضی ابو حازم کے نزدیک خلفاء اربعہ کے اتفاق سے اجماع منعقد ہو جاتا ہے فریق اول نے حدیث اقتدوا بالذین من بعدی ابی بکر وعمر سے استدلال کیا ہے اور دوسرے فریق کا استدلال علیکم بسنتی وسنۃ الخلفاء الراشدین المہدیین الخ والی روایت سے ہے پہلی روایت میں شیخین کے اتباع کا اور دوسری روایت میں خلفاء اربعہ کے اتباع کا حکم دیا گیا ہے لہٰذا ان کا اتباع واجب اور ان کی مخالفت حرام ہوگی۔

جمہور کی طرف سے ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ خطاب مقلدین کے لئے ہے نہ کہ مجتہدین کے لئے لہٰذا مجتہدین پر یہ روایات حجت نہ ہوں گی[۲] دوسرا جواب یہ ہے کہ ان دونوں روایات سے صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ شیخین اور خلفاء قابل اقتداء ہیں لیکن اس سے یہ کہاں ثابت ہوتا ہے کہ ان حضرات کی موجودگی میں دوسروں کے لئے اجتہاد ممنوع ہے؟ تو جب دوسرے مجتہدین ہو سکتے ہیں تو ان کے بغیر اجماع کیسے منعقد ہوگا؟ کیونکہ اجماع میں تمام مجتہدین کا اتفاق ضروری ہے اور کتب حدیث سے ثابت ہے کہ دوسرے مجتہدین نے خلفاء اربعہ کی بہت سے مسائل میں مخالفت کی ہے اور مقلدین نے ان کے علاوہ دوسروں کی بھی تقلید کی ہے اس پر نہ خلفاء اربعہ نے نکیر

(۱) تاریخ دعوت وعزیمت ص ۳۱۶ ج ۲

(۲) مطلب یہ ہے کہ ان روایات میں اقتداء کا جو حکم دیا گیا ہے وہ تمام امت کے لئے نہیں ہے بلکہ ان لوگوں کے لئے ہے جن کے اندر اجتہاد کی صلاحیت نہ ہو کیونکہ جن لوگوں کے اندر اجتہاد کی صلاحیت ہے ان کو حکم اجتہاد کرنے کا ہے نہ کہ دوسروں کی تقلید کا۔

کی ہے اور نہ کسی اور نے۔

تیسرا جواب یہ ہے کہ یہ دونوں روایتیں خبر واحد ہیں اور خبر واحد سے قطعیت ثابت نہیں ہوتی تو پھر ان سے اجماع کیسے ثابت ہوگا؟

چوتھا جواب یہ ہے کہ مذکورہ روایات کے علاوہ کچھ روایات ایسی بھی ہیں جن سے تمام صحابہ کرام کا قابل اقتداء ہونا ثابت ہوتا ہے مثلاً حدیث اصحابی کالنجوم بایھم اقتدیتم اھدیتم، وغیرہ اسی طرح بعض دیگر مخصوص حضرات کے بارے میں بھی روایات موجود ہیں مثلاً حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے بارے میں ہے رَضیت لامتی مارضی لھا ابن ام عبد و کرھت لامتی ماکرہ لھا ابن ام عبد[۱] (ابن ام عبد نے میری امت کے لئے جو پسند کیا میں بھی وہ پسند کرتا ہوں اور انہوں نے میری امت کے لئے جو ناپسند کیا میں بھی اسے ناپسند کرتا ہوں) وغیرہ، اس قسم کی روایات میں اتباع کا حکم دیا ہے لیکن اس سے اتباع کا مذکورہ حضرات میں انحصار ثابت نہیں ہوتا اس لئے ان دونوں روایات سے ان حضرات کے اجماع کی حجیت پر استدلال درست نہیں[۲] البتہ بعض حضرات نے شیخین، خلفاء اربعہ اور ائمہ اربعہ کے اتفاق کو لواحق اجماع میں سے قرار دیا ہے اس کا وہی مقام ہے جو خبر ضعیف کا ہے یعنی قیاس خفی پر مقدم ہوگا اقوی کی عدم موجودگی میں اس پر عمل کیا جائے گا۔[۳]

اہل مدینہ کا اجماع

اجماع کی تعریف اس کے دلائل اور مذکورہ بالا مباحث سے یہ بات واضح ہوگئی کہ اجماع کسی زمان ومکان کے ساتھ مقید نہیں ہے اور نہ خاص ذوات تک محدود ہے

(۱) رواہ البزار والطبرانی فی الاوسط باختصار الکراہۃ ورواہ فی الکبیر منقطع الاسناد وفی اسنادہ البزار محمد بن حمید الرازی وہو ثقۃ وفیہ خلاف وبقیۃ رجالہ وثقوا (مجمع الزوائد باب مناقب ابن مسعود ص ۲۹۰ ج ۹

(۲) فواتح الرحموت ص ۲۳۱ ج ۲، التقریر والتحبیر ص ۹۸، ۹۹ ج ۳

(۳) اصول فقہ شاہ اسماعیل شہیدؒ ص ۲۴

اسی بنا پر جمہور امت کا مسلک یہ ہے کہ اجماع کسی زمان و مکان کے ساتھ مخصوص نہیں ہے اور نہ خاص شخصیتوں سے اس کا تعلق ہے بلکہ اس کا تعلق ہر زمانہ کے تمام مجتہدین سے ہے البتہ امام مالکؒ سے ایک قول یہ منقول ہے کہ صرف اہل مدینہ کا اجماع بھی حجت ہے لیکن امام مالک کے اس قول میں اتنا شدید اختلاف ہے کہ کوئی حتمی فیصلہ کرنا ہی مشکل ہے، اول تو یہ امام مالک کے مسلک ہونے میں بھی اختلاف ہے محقق ابن امیر الحاج فرماتے ہیں کہ متعدد لوگوں نے اس کے امام مالک کا مسلک ہونے کا انکار کیا ہے جن میں ابن بکیر، ابو یعقوب الرازی، ابوبکر بن خیاب، طیالسی، قاضی ابوالفرج اور قاضی ابوبکر داخل ہیں[1] شوکانی نے مذکورہ حضرات کے علاوہ ابن فورک اور ابہری کا نام بھی لیا ہے[2] ان حضرات کے قول کو اگر صحیح تسلیم کر لیا جائے تو پھر جمہور اور امام مالک کا کوئی اختلاف ہی باقی نہیں رہتا، البتہ اگر اسے امام مالک کا مسلک تسلیم کر لیا جائے جیسا کہ بعض حضرات کہتے ہیں تو پھر اختلاف برقرار رہتا ہے لیکن جن لوگوں نے اسے امام مالک کا قول اور مسلک قرار دیا ہے ان کا آپس میں اختلاف ہے کہ امام مالک کا مقصد اس قول سے کیا ہے؟ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ امام کے اس قول کا تعلق روایات حدیث سے ہے یعنی روایات میں تعارض کی صورت میں اہل مدینہ کی روایت کو ترجیح حاصل ہوگی۔ ابن السمعانی فرماتے ہیں کہ امام شافعی کا قول قدیم بھی اس کے قریب ملتا ہے۔ بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ امام مالک کے اس قول کا تعلق منقولات مستمرہ مثلاً اذان، اقامت، صاع اور مُد وغیرہ سے ہے کہ ان چیزوں میں اہل مدینہ کا قول معتبر ہوگا بعض حضرات کے نزدیک اجماع اہل مدینہ امام مالک کے نزدیک علی الاطلاق حجت ہے اکثر اہل مغرب کا یہی مسلک ہے اور ابن حاجب نے بھی اس کو صحیح قرار دیا ہے۔[3]

(۱) التقریر والتحبیر ص ۱۰۰ ج ۳
(۲) ارشاد الفحول ص ۷۸
(۳) التقریر حوالہ بالا، لیکن اسنوی نے شرح منہاج الاصول میں ابن حاجب

قاضی عبدالوہاب مالکی فرماتے ہیں کہ اجماع اہل مدینہ کی دو قسمیں ہیں:

(۱) نقلی یعنی کوئی بات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہو اور وہ بات اہل مدینہ میں قولاً و عملاً یا تقریراً رائج ہو یہ قسم ہمارے نزدیک بلا اختلاف حجت ہے اور خبر و قیاس پر اسے ترجیح حاصل ہے۔

(۲) استدلالی۔ اس میں ہمارے اصحاب کا اختلاف ہے۔ ابوالعباس قرطبی کہتے ہیں کہ پہلی قسم میں کسی کا اختلاف نہیں ہونا چاہئے کیونکہ وہ بمنزلہ متواتر کے ہے ایک جم غفیر سے منقول ہے جس کا توافق علی الکذب عادۃً محال ہے البتہ دوسری قسم میں یہ تفصیل ہے کہ اگر اس کے معارض کوئی دلیل نہ ہو تو وہ حجت ہے اگر دو دلیلوں میں تعارض ہو تو وہ مرجح بن سکتی ہے اور اگر خبر واحد سے معارض ہو تو خبر واحد کو ترجیح ہوگی۔ جمہور مالکیہ کا یہی مسلک ہے جن لوگوں نے اس کو اجماع قرار دے کر اسے خبر واحد پر ترجیح دی ہے ان کا قول صحیح نہیں۔ اس لئے کہ جس اجماع کو معصوم قرار دے کر حجت قرار دیا گیا ہے وہ کل امت کا اجماع ہے نہ کہ بعض امت کا اور اہل مدینہ کا اجماع بعض امت کا اجماع ہے نہ کہ کل امت کا۔

ابناری فرماتے ہیں کہ ہم اہل مدینہ کے جس اجماع کو حجت قرار دیتے ہیں اس کی حیثیت کل امت کے اجماع کی سی نہیں ہے جس کے مخالف کو فاسق اور جس کے خلاف فیصلہ کو غیر معتبر اور غیر نافذ قرار دیا جاتا ہے بلکہ اس کی حیثیت ایک ماخذ کی سی ہے یعنی جس طرح قیاس اور خبر ماخذ ہیں اسی طرح اہل مدینہ کا اجماع بھی ایک ماخذ ہے۔[1]

شیخ الاسلام ابن تیمیہ فرماتے ہیں کہ اجماع اہل مدینہ کے چار مراتب ہیں:

(۱) اہل مدینہ کا وہ عمل ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کے قائم مقام

سے نقل کیا ہے کہ اجماع اہل مدینہ مالک کے نزدیک اس وقت حجت ہے جبکہ صحابہ یا تابعین کا اجماع ہو نہ کہ دوسروں کا (نہایۃ السؤل ص ۸۷۸ ج ۳)

(۱) ہذا کلہ من التقریر والتحبیر ص ۱۰۰ ج ۳

ہے مثلاً صاع اور مد کی مقدار کے سلسلے میں اہل مدینہ کا جو عمل ہے وہ بظاہر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہے اس قسم کی چیزوں میں اہل مدینہ کا عمل باتفاق مسلمین حجت ہے۔ [1]

(۲) اہل مدینہ کا وہ عمل قدیم جو حضرت عثمانؓ کی شہادت سے پہلے رائج تھا، امام مالک کے نزدیک یہ بھی حجت ہے امام شافعی سے بھی یہی منصوص ہے امام احمد کے ظاہر مذہب کا تقاضا بھی یہی ہے کیونکہ ان کے نزدیک خلفاء راشدین کی سنت حجت اور واجب الاتباع ہے امام ابوحنیفہ سے جو منقول ہے اس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ خلفاء راشدین کا قول حجت ہے۔

(۳) جب کسی مسئلہ میں دو حدیثوں کا یا دو قیاسوں کا تعارض ہو کسی ایک کی ترجیح معلوم نہ ہو لیکن اہل مدینہ کا عمل کسی ایک حدیث یا قیاس کے مطابق ہو، تو امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک اس حدیث یا قیاس کو راجح قرار دیا جائے گا جس کے مطابق اہل مدینہ کا عمل ہے تو گویا یہ عمل اہل مدینہ مرجح ہے۔ لیکن امام ابوحنیفہ کے نزدیک عمل اہل مدینہ مرجح نہیں ہے اس کی بنا پر کسی دلیل کو راجح قرار نہیں دیا جا سکتا، امام احمد کی اس مسئلہ میں دو روایات ہیں۔

(۴) اہل مدینہ کا وہ عمل جو شہادت عثمان کے بعد کا ہے۔ اس کے حجت ہونے میں اختلاف ہے امام شافعی، امام احمد اور امام ابوحنیفہ سمیت عام ائمہ کے نزدیک یہ حجت نہیں ہے مالکیہ کے محققین کا قول بھی یہی ہے جیسا کہ فاضل عبدالوہاب نے اپنی کتاب اصول فقہ میں بتایا ہے کہ یہ اجماع نہیں ہے اور نہ یہ حجت ہے مالکیہ کے محققین کا یہی مسلک ہے البتہ بعض اہل مغرب نے اسے حجت قرار دیا ہے۔ [2]

(۱) یہ محل نظر ہے کیونکہ اس مرتبہ میں خود ابن تیمیہ نے سبزیات میں عدم وجوب زکوٰۃ کا قول نقل کیا اس میں امام ابوحنیفہ کا اختلاف ہے اسی طرح بعض حضرات نے اس مرتبہ میں اذان واقامت کا بھی ذکر کیا ہے ان میں ائمہ کا اختلاف معروف ہے۔

(۲) فتاوی ابن تیمیہ ملخصا از ص ۳۰۳ تا ۳۱۰ ج ۲۰

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ اجماع اہل مدینہ کے حجت ہونے کا کیا مطلب ہے اس میں خود مالکیہ کا شدید اختلاف ہے محققین مالکیہ کے نزدیک اجماع اہل مدینہ علی الاطلاق حجت نہیں بلکہ اس میں تفصیل ہے البتہ مالکیہ میں سے اہل مغرب نے اسے علی الاطلاق حجت قرار دیا ہے۔ لیکن محققین مالکیہ نے ان کے اس قول کو ضعیف قرار دیا ہے۔ بہر حال ائمہ ثلاثہ سمیت جمہور کے نزدیک صرف اجماع اہل مدینہ حجت نہیں ہے۔ جو حضرات اس کی حجیت کے قائل ہیں ان کے دلائل درج ذیل ہیں:

(۱) حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ،

الا ان المدينة كالكير تخرج الخبيث لا تقوم الساعة حتى تنفى المدينة شرارها كما ينفى الكير خبث الحديد. [1]

سن لو! کہ مدینہ بھٹی کی مانند ہے برے کو نکال باہر کرتا ہے قیامت اس وقت تک قائم نہ ہوگی جب تک مدینہ بروں کو اس طرح دور نہ کر دے جس طرح بھٹی لوہے کے میل کچیل کو دور کر دیتی ہے۔

(۲) اسی طرح حضرت ابو ہریرہ ہی کی ایک مرفوع روایت ہے کہ،

ان الايمان ليأرز الى المدينة كما تأرز الحية الى جحرها. [2]

بلاشبہ ایمان مدینہ میں اس طرح سمٹ آئے گا جس طرح سانپ اپنے بل میں سمٹ جاتا ہے۔

پہلی روایت میں یہ بتایا گیا ہے کہ مدینہ برے لوگوں کو نکال باہر کرتا ہے لہذا مدینہ میں جو لوگ رہیں گے وہ نیک اور صالح ہوں گے اور صلحاء جو کہیں گے وہ حق ہوگا کیونکہ اگر وہ خلاف حق کہیں گے تو پھر صلحاء نہ ہوں گے تو جب ان کا قول حق ہے تو اس کا

(۱) مسلم کتاب الحج باب المدينة تنفى خبثها ص ۴۴۳ ج ۱، ومثله فى البخارى كتاب فضائل المدينه باب فضل المدينة وانها تنفى الناس ص ۲۵۲ ج ۱

(۲) بخاری حواله بالا باب الايمان يأرز الى المدينه

اتباع بھی واجب ہوگا کیونکہ ارشاد ہے وماذا بعد الحق الا الضلال. بعض روایات میں اس طرح آیا ہے کہ،

انما المدینة کالکیر تنفی خبثها وتنصع طیبها[1] مدینہ بھٹی کی طرح برائی کو دور کرتا ہے اور پاک کو خالص رکھتا ہے۔

اور خطا بھی خبث ہے لہٰذا اہل مدینہ میں خطا نہیں ہو سکتی تو وہ جو کہیں گے وہ صحیح اور واجب الاتباع ہوگا۔[2]

(۲) مدینہ مہبط وحی اور مستقر اسلام ہے یہی دار الہجرۃ، مرکز ایمان اور مجمع صحابہ ہے انہوں نے نزول قرآن کا مشاہدہ کیا ہے وہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے حالات سے زیادہ واقف ہیں لہٰذا حق ان سے متجاوز نہیں ہو سکتا[3] تو وہ جس بات پر اتفاق کرلیں گے وہ حق ہوگا اور اس کا اتباع واجب ہوگا۔

جہاں تک ان کی پہلی دلیل کا تعلق ہے اس میں کوئی شک نہیں کہ ان روایات سے مدینہ کی فضیلت ثابت ہوتی ہے مگر ان کا حجیت اجماع سے کوئی تعلق نہیں امام بخاری کے صنیع سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک بھی اجماع اہل حرمین حجت ہے چنانچہ انہوں نے ایک مستقل باب قائم کیا ہے۔ فرماتے ہیں،

باب ماذکر النبی صلی الله علیه وسلم وحض علی اتفاق اهل العلم وما اجتمع علیه الحرمان مكة والمدینة وما كان بها من مشاهد النبی صلی الله علیه وسلم والمهاجرین والانصار ومصلی النبی صلی الله علیه وسلم والمنبر والقبر.[4]

اس کا بیان جس کا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ذکر کیا اور اہل علم کو اتفاق پر

(۱) مسلم ص ۴۴۵ ج ۱
(۲) کشف الاسرار ص ۹۶۱ ج ۳، الاحکام ص ۱۸۱ ج ۱
(۳) حوالہ بالا
(۴) بخاری ص ۱۰۸۹ ج ۲

ابھارا اور جس پر اہل حرمین کا اتفاق ہوا اور مدینہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور مہاجرین اور انصار کے جو متبرک مقامات تھے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی عیدگاہ اور منبر اور روضہ مبارک۔

اس کے تحت انہوں نے انما المدینة کالکیر والی روایت کی تخریج کی ہے اور بھی متعدد روایات ذکر کی ہیں، اس کے تحت علامہ کرمانی فرماتے ہیں کہ،

واتفاق مجتهدی الحرمین دون غیرهم لیس باجماع عندالجمهور وقال مالک اجماع اهل المدینة حجة قال وعبارة البخاری مشعرة بان اتفاق اهل الحرمین کلیهما اجماع.

دوسرے مجتہدین کو چھوڑ کر صرف حرمین کے مجتہدین کا اجماع جمہور کے نزدیک حجت نہیں ہے لیکن امام مالک فرماتے ہیں کہ اہل مدینہ کا اجماع حجت ہے امام بخاری کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ دونوں حرمین کے علماء کا اتفاق اجماع ہے۔

علامہ کرمانی کا کلام نقل کر کے حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ،

قلت لعله اراد الترجیح به لادعوی الاجماع وانما قال بحجیة اجماع اهل المدینة وحدها مالک ومن تبعه فهم قائلون به اذا وافقهم اهل مكة بطریق الاولی.[1]

میرا خیال ہے کہ شاید امام بخاری کا مقصد اس سے اہل حرمین کی ترجیح بیان کرنا ہے دعوائے اجماع مقصود نہیں صرف اہل مدینہ کے اجماع کی حجیت کے قائل امام مالک اور ان کے متبعین ہیں اگر اہل مکہ اہل مدینہ کی موافقت کریں تو وہ اس اجماع کے بطریق اولی قائل ہوں گے۔

حافظ نے درحقیقت امام بخاری کے کلام کی تاویل کی ہے ورنہ امام بخاری کے صنیع سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک اہل حرمین کا اجماع حجت ہے جیسا کہ

(۱) فتح الباری ۳۰۶ ج ۱۳

علامہ کرمانی نے کہا ہے اس لئے کہ مذکورہ باب کے تحت انہوں نے جن روایات کی تخریج کی ہے ان میں وہ روایات بھی ہیں جن سے اہل مدینہ کے اجماع کی حجیت پر استدلال کیا گیا ہے اس سلسلہ میں عام طور پر انما المدینة کالکیر والی روایت کو پیش کیا جاتا ہے جس کی تقریر پیچھے گزر چکی ہے لیکن اس روایت سے استدلال کا جواب خود مالکی مذہب کے مسلم محقق ابن عبدالبر اندلسی سے سنئے وہ فرماتے ہیں کہ،

ان الحدیث دال علی فضل المدینة ولکن لیس الوصف المذکور عاما لها فی جمیع الازمنة بل هو خاص بزمن النبی صلی الله علیه وسلم لانه لم یکن یخرج منها رغبة عن الاقامة معه الا من لا خیر فیه.[1]

بے شک یہ حدیث مدینہ کی فضیلت پر دلالت کر رہے ہیں لیکن اس میں جو وصف مذکور ہے وہ تمام زمانوں کے لئے عام نہیں ہے بلکہ وہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کے ساتھ خاص ہے اس لئے کہ مدینہ سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ رہنے سے بے رغبت ہو کر صرف وہی شخص نکل سکتا ہے جس کے اندر کوئی خیر نہ ہو۔

اس کا حاصل یہ ہے کہ مذکورہ حدیث میں جو وصف بیان کیا گیا ہے کہ تنفی خبثها یا تنفی شرارها یہ صرف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ تک کے لئے ہے ہر زمانے کے لئے نہیں ہے لہٰذا اس سے بالعموم مدینہ کی فضیلت پر استدلال درست نہیں حافظ نے قاضی عیاض سے بھی یہی نقل کیا ہے۔

وقال عیاض نحوه. وایده بحدیث ابی هریرة الذی اخرجه مسلم لا تقوم الساعة حتی تنفی المدینة شرارها کما ینفی الکیر خبث الفضة. قال والنار انما تخرج الخبث والردیٔ، وقد خرج من المدینة بعد النبی صلی الله علیه وسلم جماعة من خیار الصحابة وقطنوا غیرها وماتوا خارجا عنها کابن مسعود وابی موسی وعلی وابی ذر وعمار

(۱) فتح الباری ص ۳۰۶ ج ۱۳

وحذیفة وعبادة ابن الصامت وابی عبیدة ومعاذ وابی الدرداء وغیرهم فدل علی ان ذلک خاص بزمنه صلی الله علیه وسلم بالقید المذکور ثم یقع تمام اخراج الردیٔ منها فی زمن محاصرة الدجال.[1]

قاضی عیاض نے بھی ایسی ہی بات کہی ہے اور اس کی تائید میں حضرت ابوہریرہ کی وہ روایت پیش کی ہے جو مسلم میں ہے کہ قیامت اس وقت تک قائم نہ ہوگی جب تک مدینہ بُرے لوگوں کو نکال باہر نہ کردے جس طرح بھٹی چاندی کے میل کچیل کو نکال باہر کردیتی ہے۔ فرمایا کہ آگ صرف خبث اور ردی کو نکال دیتی ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد خیار صحابہ کی ایک بڑی جماعت نے مدینہ سے نکل کر دوسری جگہ اقامت اختیار کرلی تھی اور مدینہ سے باہر ہی وفات پاچکے تھے جن میں ابن مسعود ابوموسیٰ، علی، ابوذر، عمار، حذیفہ، عبادہ بن الصامت، ابوعبیدہ، معاذ اور ابوالدرداء رضی اللہ عنہم اجمعین۔ اس سے معلوم ہوا کہ وہ بات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے تک مذکورہ قید کے ساتھ مخصوص تھی پھر مدینہ سے برے لوگوں کا مکمل اخراج دجال کے محاصرہ کے زمانے میں ہوگا۔

حافظ ابن البر مالکی اور قاضی عیاض مالکی کی اس تصریح کے بعد حدیث مذکور سے بالعموم اہل مدینہ کی فضیلت اور اجماع اہل مدینہ کی حجیت پر استدلال کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی۔

رہی ان حضرات کی دوسری دلیل سو اس کا جواب یہ ہے کہ جس طرح مدینہ ان خصوصیات پر مشتمل ہے اسی طرح مکہ مکرمہ بھی بہت سی خصوصیات کا حامل ہے مثلاً اس میں بیت اللہ، مقام ابراہیم، زمزم، صفا و مروہ اور مقامات مناسک ہیں وہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی جائے ولادت ہے حضرت اسماعیل علیہ السلام کی وہیں نشو و نما ہوئی ہے وہ ابراہیم علیہ السلام کی منزل ہے اور تیرہ سال تک مہبط وحی رہا ہے اتنی ساری

(۱) حوالہ بالا

خصوصیات پر مشتمل ہونے کے باوجود کوئی اہل مکہ کے اجماع کی حجیت کا قائل نہیں اگر خصوصیات پر مشتمل ہونے کی وجہ سے اہل مدینہ کا اجماع حجت ہے تو اہل مکہ کا اجماع بھی حجت ہونا چاہئے (فما ھو جوابکم فھو جوابنا) تو معلوم ہوا کہ اجماع کا تعلق کسی زمان ومکان یا اس کی خصوصیات سے نہیں ہے بلکہ اس کا تعلق مجتہدین سے ہے اگرچہ وہ دار الحرب میں ہوں[1] علامہ سمعانی فرماتے ہیں کہ جس طرح مدینہ مجمع صحابہ اور مہبط وحی رہا ہے اسی طرح وہ دار منافقین اور مجمع اعداء الدین بھی رہا ہے۔[2]

حجۃ الاسلام امام غزالیؒ فرماتے ہیں کہ امام مالک اگر اجماع اہل مدینہ کو اس لئے حجت مانتے ہیں کہ مدینہ تمام صحابہ کو جامع ہے اگر واقعی مدینہ جامع ہے تب بھی اس میں مکان یعنی مدینہ کی کوئی تاثیر ثابت نہیں ہوتی بلکہ اجماع منعقد کرنے والوں کی تاثیر ثابت ہوتی ہے لیکن ہم یہ تسلیم ہی نہیں کرتے کہ مدینہ تمام صحابہ کو جامع ہے کیونکہ مدینہ کبھی تمام صحابہ کو جامع نہیں رہا نہ قبل الہجرۃ اور نہ بعد الہجرۃ، بلکہ وہ ہمیشہ سفروں میں جہادوں میں اور شہروں میں منتشر رہے ہیں اور اگر امام مالک یہ کہتے ہیں کہ عمل اہل مدینہ اس لئے حجت ہے کہ ان میں اکثریت صحابہ کی ہے اور اعتبار اکثریت کا ہے تو یہ قول فاسد ہے (جس کی تفصیل آگے آئے گی) اور اگر ان کا مقصد یہ ہے کہ اہل مدینہ کا کسی قول یا عمل پر اتفاق اس بات کی دلیل ہے کہ ان کو اس سلسلہ میں کوئی قطعی دلیل ملی ہے کیونکہ وحی ناسخ ان میں نازل ہوئی ہے اس لئے مدارک شرع ان کی نظر سے اوجھل نہیں ہو سکتے تو یہ تحکم یعنی زبردستی کی بات ہے اس لئے کہ ممکن ہے کہ اہل مدینہ کے سوا کسی اور صحابی نے کوئی حدیث حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے حالت سفر میں سنی ہو یا مدینہ ہی میں سنی ہو لیکن اسے بیان کرنے سے پہلے نکل گیا ہو، اس کے بغیر

(۱) کشف الاسرار ص ۹۶۲ ج ۳، الاحکام ص ۱۸۱ ج ۱
(۲) الکشف حوالہ بالا

اجماع منعقد نہیں ہو سکتا۔[1]

محققین کی ان تصریحات سے یہ بات واضح ہوگئی کہ اجماع اہل مدینہ کو حجت قرار دینے والوں کے دلائل انتہائی کمزور ہیں یہی وجہ ہے کہ محققین مالکیہ نے بھی اس کی تردید کی ہے جیسا کہ پیچھے گذرا ہے بہرحال اجماع اہل مدینہ کی حجیت کا قول یا مؤوّل ہے یا مرجوح، صحیح اور قوی مسلک جمہور کا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ جمہور امت کے نزدیک اجماع کی حجیت نہ صحابہ کرام کے ساتھ خاص ہے نہ آل رسول کے ساتھ نہ خلفاء اربعہ یا شیخین کے ساتھ اور نہ اہل مدینہ کے ساتھ، بلکہ یہ ہر زمانہ کے مجتہدین کے ساتھ خاص ہے جبکہ ان میں وہ تمام شرائط موجود ہوں جن کا ذکر پیچھے گزرا ہے۔ جمہور کی دلیل یہ ہے کہ جن نصوص سے اجماع کی حجیت ثابت ہوتی ہے وہ زمان ومکان کی قید سے مبرا ہیں ان میں اس قسم کی قید کا کوئی اشارہ تک نہیں ملتا۔ زمان ومکان یا شخصیات کی قید کا جن لوگوں نے اعتبار کیا ہے اور اس کے متعلق جو دلائل دئے ہیں ان سے اُن کا مطلب کسی طرح ثابت نہیں ہوتا۔ علاوہ ازیں اجماع امت کی حجیت درحقیقت اس امت کے اعزاز واکرام کا نتیجہ ہے ظاہر ہے کہ اس اعزاز واکرام میں زمان ومکان یا شخصیات کا کوئی دخل نہیں ہے امت ہونے کی حیثیت سے ہر زمانہ کے امتی اس اعزام واکرام کے مستحق ہیں بشرطیکہ ان میں وہ تمام شرائط موجود ہوں جن کا تفصیل سے پیچھے ذکر کیا گیا ہے لہٰذا ہر زمانہ کے مجتہدین کا اجماع حجت ہونا چاہئے۔

رکن اجماع

کسی شیٔ کا رکن وہ چیز ہوا کرتی ہے جو اس شیٔ کے قوام اور ماہیت میں داخل ہو۔ بالفاظ دیگر جس کے بغیر اس شیٔ کا وجود ممکن نہ ہو۔ امام غزالیؒ کے نزدیک رکن اجماع دو ہیں (۱) مُجْمِعُون، یعنی اجماع منعقد کرنے والے مجتہدین (۲) نفس اجماع یعنی

(۱) المستصفی ص ۱۸۷ ج ۱
(۲) المستصفی ص ۱۸۱ ج ۱

اتفاق مجتہدین ہے لیکن فخر الاسلامؒ کے نزدیک رکن اجماع صرف اتفاق مجتہدین ہے عام اصولیین نے اسی کو اختیار کیا ہے اور یہی صحیح معلوم ہوتا ہے اس لئے کہ اتفاق ایک امر معنوی ہے یعنی غیر محسوس ہے اور مجتہدین محسوسات میں سے ہیں محسوس اور غیر محسوس کے مجموعہ سے کسی چیز کا مرکب ہونا غیر معقول ہے علاوہ ازیں یہ مسلم قاعدہ ہے کہ انتفاء جزء انتفاء کل کو مستلزم ہوتا ہے تو اگر مجتہدین کو رکن اجماع قرار دیا جائے تو ان کے انتقال سے اجماع بھی ختم ہو جانا چاہئے حالانکہ امام غزالی سمیت کوئی اس کا قائل نہیں۔

فخر الاسلام بزدویؒ فرماتے ہیں کہ رکن اجماع کی دو قسمیں ہیں عزیمت اور رخصت۔ عزیمت یہ ہے کہ قولاً تمام مجتہدین اتفاق کرلیں یعنی سب سے ایسا کلام صادر ہو جس سے ان کا اتفاق ثابت ہوتا ہو یا اگر وہ افعال کے قبیل سے ہے تو سب مل کے وہ فعل شروع کردیں۔ اور رخصت یہ ہے کہ بعض مجتہدین سے کوئی قول یا فعل صادر ہو اور دوسرے مجتہدین کو اس کی اطلاع ملنے، حادثہ پر نظر کرنے اور تامل کی مدت گزرنے کے باوجود وہ سکوت اختیار کریں۔[1] انعقاد اجماع کے یہی دو طریقے ہیں۔

انعقاد اجماع اور اس کی حجیت کے شرائط

جو لوگ اجماع اور اسکی حجیت کے قائل ہیں ان میں سے بعض حضرات اجماع منعقد ہونے اور اس کے حجت بننے کے لئے کچھ شرائط بتاتے ہیں جبکہ دوسرے حضرات ان شرائط کو تسلیم نہیں کرتے اور ان کے بغیر انعقاد اجماع اور اس کی حجیت کے قائل ہیں ذیل میں ان شرائط کا تذکرہ کیا جاتا ہے تاکہ ان کی حیثیت معلوم ہو سکے۔

انقراض عصر کی شرط

اس میں اختلاف ہے کہ انعقاد اجماع اور اس کی حجیت کے لئے انقراض عصر شرط ہے یا نہیں؟ انقراض عصر کا مطلب یہ ہے کہ اجماع منعقد کرنے والے مجتہدین کا زمانہ

(۱) اصول بزدوی ص ۲۳۹

ختم ہو جائے یعنی وہ سب وفات پاجائیں۔ جمہور امت کے نزدیک انعقاد اجماع اور اس کی حجیت انقراض عصر پر موقوف نہیں ہے جس لمحے مجتہدین کا اتفاق متحقق ہو جاتا ہے اسی لمحے اجماع منعقد ہو جاتا ہے اور اس کی حجیت ثابت ہو جاتی ہے امام شافعیؒ کا صحیح مسلک بھی یہی ہے۔[1] البتہ امام احمد اور ابوبکر بن فورک کے نزدیک انعقاد اجماع کے لئے انقراض عصر شرط ہے امام شافعی کی ایک روایت بھی یہی ہے۔[2] لہٰذا ان حضرات کے نزدیک اجماع اس وقت تک منعقد نہ ہوگا جب تک اس میں شریک تمام مجتہدین کی وفات نہ ہو جائے۔ ابو اسحاق اسفرائنی کے نزدیک یہ تفصیل ہے کہ اگر اجماع کی پہلی قسم یعنی عزیمت ہے جس میں تمام مجتہدین قولاً یا فعلاً اتفاق کرلیتے ہیں تب تو انقراض عصر شرط نہیں ہے اور اگر اجماع کی دوسری قسم یعنی رخصت ہے جس میں بعض مجتہدین کا قول یا فعل ہوتا ہے اور دوسرے مجتہدین سکوت اختیار کرتے ہیں تو انقراض عصر شرط ہے امام الحرمین فرماتے ہیں کہ اگر سنداً اجماع قیاس ہے تو انقراض عصر شرط ہے ورنہ شرط نہیں۔[3] سیف الدین آمدی کا مسلک مختار بھی یہی ہے جو ابو اسحاق اسفرائنی کا ہے۔[4]

پھر ان حضرات کا آپس میں اختلاف ہے امام احمد بن حنبلؒ وغیرہ کے نزدیک یہ شرط اس لئے ضروری ہے کہ ممکن ہے کہ انقراض عصر سے پہلے کوئی مجتہد اپنے قول یا فعل سے رجوع کرلے۔ اگر کسی مجتہد نے رجوع کرلیا تو ان کے نزدیک اجماع باقی

(۱) قال الحافظ فی الفتح ولیس انقراض العصر شرطا فی صحۃ الاجماع علی الراجح الخ فتح الباری ص ۳۶۴ ج ۹

(۲) امام ابوالحسن اشعری کا مسلک بھی یہی ہے۔ ان حضرات کے نزدیک یہ شرط مطلقا اجماع کے لئے ہے خواہ اجماع صحابہ ہو یا بعد کا اجماع، بعض لوگوں کے نزدیک یہ شرط صرف اجماع صحابہ کے لئے ہے۔ مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت ص ۲۲۴ ج ۲

(۳) کشف الاسرار ص ۹۶۳ ج ۳

(۴) الاحکام ص ۱۸۹ ج ۱

نہیں رہے گا۔ دوسرے حضرات کہتے ہیں کہ اس شرط کے ضروری ہونے کی ایک وجہ تو
وہی ہے جو امام احمد نے کہی ہے یعنی کسی مجتہد کے رجوع کا امکان ہے دوسری وجہ یہ
ہے کہ ممکن ہے کہ انقراض عصر سے پہلے کوئی اور مجتہد پیدا ہو۔ چنانچہ اجماع کے بعد اگر
کوئی اور مجتہد پیدا ہو جاتا ہے تو اس کی موافقت بھی ضروری ہے اگر اس نے مخالفت کی
تو اجماع متحقق نہ ہوگا۔[1]

ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ اجماع کو بطور کرامت اس لئے حجت قرار دیا گیا
ہے کہ اس میں وصف اجماع پایا جاتا ہے اور اس وصف اجماع کے تحقق کا فیصلہ اس
وقت کیا جاسکتا ہے، جس وقت استقرار آراء متحقق ہو۔ یعنی کسی مسئلہ میں جس طرح تمام
مجتہدین کی آراء متفق ہوگئی ہیں اسی طرح سب کی آراء متفق رہیں کسی کی رائے نہ بدل
جائے کیونکہ بعد میں اگر کسی کی رائے بدل گئی تو وہ اجماع سے نکل گیا جب ایک نکل گیا
تو اجماع کا وصف باقی نہ رہا، لہٰذا وصف اجماع باقی رہنے کے لئے استقرار آراء
ضروری ہے لیکن ظاہر ہے کہ استقرار آراء کا فیصلہ تمام مجتہدین کی وفات کے بعد ہی کیا
جاسکتا ہے جسے انقراض عصر کہا جاتا ہے اس لئے کہ انقراض عصر سے پہلے انسان غور
وفکر میں رہتا ہے اور غور وفکر کے بعد تمام مجتہدین یا بعض مجتہدین کے رجوع کا احتمال
موجود ہے اس احتمال کی موجودگی میں استقرار آراء کا فیصلہ نہیں کیا جاسکتا لہٰذا اجماع
بھی متحقق نہیں ہوسکتا۔[2]

اپنے مسلک کی تائید میں انہوں نے دو اثر بھی پیش کئے ہیں ایک اثر حضرت عمرؓ کا
ہے کہ صدیق اکبرؓ نے اپنے دور خلافت میں مال تمام صحابہ میں برابر برابر تقسیم کیا
فضیلت اور مرتبہ کا کوئی اعتبار نہ کیا اس پر کسی نے مخالفت نہیں کی گویا اس پر صحابہ کا
اجماع منعقد ہوگیا۔ لیکن جب حضرت عمرؓ خلیفہ بنے تو انہوں نے مال کو برابر تقسیم

(۱) الکشف ص ۹۶۳ ج ۳
(۲) حوالہ بالا

کرنے کی بجائے فضیلت اور مرتبہ کے اعتبار سے تقسیم کیا[1] اور صدیق اکبر کے زمانہ
میں منعقدہ اجماع کی مخالفت کی اور یہ مخالفت اس لئے جائز تھی کہ یہاں انقراض عصر
نہیں پایا گیا تھا، گویا حضرت عمر نے اپنی پہلی رائے سے رجوع کرلیا تھا۔

دوسرا اثر حضرت علیؓ کا ہے کہ جب حضرت عمرؓ نے امہات الاولاد کی بیع کو ناجائز
قرار دیا تو تمام صحابہ نے اس میں ان کی موافقت کی اس طرح گویا اجماع منعقد ہوگیا
لیکن بعد میں حضرت علیؓ کی رائے بدل گئی اور وہ بیع امہات الاولاد کے جواز کے قائل
ہوگئے[2] اس طرح انہوں نے پہلے اجماع کی مخالفت کی اور انقراض عصر متحقق نہ ہونے
کی وجہ سے یہ مخالفت جائز ہوئی۔

جمہور کی دلیل یہ ہے کہ جن دلائل سے اجماع کی حجیت ثابت ہوتی ہے وہ عام
ہیں ان میں سے کسی بھی دلیل سے انقراض عصر وغیرہ کی کوئی شرط ثابت نہیں ہوتی اس
لئے یہ قید زیادتی بلا دلیل ہے نیز حق اجماع میں منحصر ہے اسی لئے امت کا باطل پر
اجماع منعقد نہیں ہوسکتا جیسا کہ پیچھے تفصیل سے گزرا ہے لہٰذا نفس اجماع سے اگر حق
ثابت نہ ہو بلکہ انقراض عصر پر موقوف ہو تو امت کا خطا پر اجماع لازم آئے گا جو قرآن
وسنت کی رو سے محال ہے۔[3]

پھر یہ بات قابل غور ہے کہ جس وقت تمام مجتہدین کی آراء کسی بات پر متفق ہو اگر
اس وقت اجماع منعقد نہ ہو اور اسکی حجیت ثابت نہ ہو تو جس ضرورت کی وجہ سے
مجتہدین کا اتفاق ہوا اس ضرورت میں تو وہ اتفاق کام نہ آیا البتہ سالہا سال کے بعد

(۱) نقله صاحب الكشف والآمدي ص ۱۹۱ ج ۱
(۲) رواه عبدالرزاق في مصنفه عن عبيدة السلماني، قال سمعت عليا يقول اجتمع رأيي ورأي عمر في بيع امهات الاولاد ان لا يبعن ثم رأيت بعد ان يبعن قال عبيدة فقلت له فرأيك ورأي عمر في الجماعة احب الي من رأيك وحدك في الفرقة قال فضحك علي۔ نصب الراية ص ۲۹۰ ج ۳
(۳) اصول بزدوی ص ۲۴۳

جب انقراض عصر تحقق ہوا تب جا کر اجماع منعقد ہوا جبکہ اس وقت اس کی ضرورت ہی باقی نہیں رہی تو یہ اجماع بے فائدہ رہا نیز رجوع کا احتمال تو ہر مجتہد کے قول میں موجود ہے بلکہ ہر مجتہد سے بہت سے مسائل میں رجوع ثابت ہے تو پھر جب تک مجتہد کا انتقال نہ ہو جائے اس وقت تک اس کے کسی قول پر عمل جائز نہ ہونا چاہئے کیونکہ بعد میں اس قول سے رجوع کا احتمال ہے اس طرح تو سارا نظام ہی درہم برہم ہو جائے گا۔

رہا یہ کہنا کہ استقرار آراء انقراض عصر کے بغیر ممکن نہیں کیونکہ اس سے پہلے انسان غور وفکر میں رہتا ہے یہ بھی درست نہیں اس لئے کہ ہمارا کلام اس صورت سے متعلق ہے جبکہ غور وفکر کی مدت ختم ہو چکی اور غور وفکر اور بحث تمحیص کے بعد مجتہدین کی آراء متفق ہو گئی ہوں لہٰذا یہ شرط غیر ضروری ہے۔[1]

البتہ یہاں یہ بات قابل تحقیق ہے غور وفکر کی مدت کتنی ہے جس کے ختم ہونے کے بعد ہم کہہ سکیں کہ غور وفکر کی مدت ختم ہو گئی ہے اس سلسلہ میں علماء کے مختلف اقوال ہیں بعض نے مجلس اطلاع کی انتہاء بتایا ہے یعنی جس مجلس میں مجتہد کو اس واقعہ کی اطلاع ملی ہو اس کے اختتام تک اسے غور وفکر کی مہلت دی گئی ہے اختتام مجلس کے بعد وہ مدت ختم ہو جائے گی اور بعض حضرات نے تین دن کی مدت متعین کی ہے لیکن محققین امت نے جس کو راجح قرار دیا وہ یہ ہے کہ اتنی مدت گزر جائے کہ عادۃً اتنی مدت تک مخالفت کی جاتی ہو یعنی اگر مخالفت کرنی ہوتی تو اس مدت تک اسے ظاہر کر دیا جاتا اگر اس مدت میں کسی مجتہد نے مخالفت نہیں کی تو اسے اس مجتہد کی موافقت پر محمول کیا جائے گا لیکن شرط یہ ہے کہ وہ واقعہ پھیل جائے اور عام ہو جائے۔[2]

جہاں تک حضرت عمرؓ کے اثر کا تعلق ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ کہنا ہی درست نہیں کہ صدیق اکبر کے عہد میں سب مسلمانوں کو مال برابر دینے پر اجماع منعقد ہو گیا تھا کیونکہ حضرت عمرؓ) نے اس وقت بھی حضرت صدیق اکبرؓ کی رائے سے اختلاف کیا

(۱) الکشف ص ۹۶۳ ج ۳

(۲) التقریر والتجبیر ص ۱۰۱ ج ۳

تھا اور ان سے فرمایا تھا کہ،

اتجعل من جاهد في سبيل الله بما له ونفسه طوعا كمن دخل في الاسلام كرها.

کیا آپ ان لوگوں کو جنہوں نے خوشی سے اپنی جان ومال سے اللہ کی راہ میں جہاد کیا ان لوگوں کے برابر قرار دے رہے ہیں جو اسلام میں جبراً داخل ہوئے ہیں۔

اس کے جواب میں صدیق اکبرؓ نے فرمایا تھا کہ،

انما عملوا لله فاجرهم على الله وانما لدنيا بلاغ اى بلغة العيش وهم في الحاجة الى ذلك سواء.[1]

ان لوگوں نے جو کچھ کیا اللہ کے لئے کیا اسکا اجر انہیں اللہ تعالیٰ دے گا ہمارے سامنے تو ان کی ضروریات زندگی ہیں ان ضروریات کے اعتبار سے سب برابر ہیں۔

حضرت عمرؓ سے ایسی کوئی روایت منقول نہیں ہے جس سے یہ ثابت ہو کہ انہوں نے اپنے قول سے رجوع کر کے صدیق اکبرؓ کی موافقت کر لی تھی اور جب تک حضرت عمرؓ کی طرف سے موافقت ثابت نہ ہو اس وقت تک انعقاد اجماع کا دعویٰ نہیں کیا جا سکتا۔ حضرت عمرؓ کا اپنے دور خلافت میں صدیق اکبر کی رائے کے خلاف اپنی رائے سے فضیلت ورتبہ کے اعتبار سے مال تقسیم کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ عہد

(۱) (الکشف ص ۹۶۴ ج ۳، الاحکام ص ۱۹۲ ج ۱، ورواه الامام ابویوسف في كتاب الخراج عن ابن ابي نجيح في حديث طويل وفيه: قال فجاء ناس من المسلمين فقالوا يا خليفة رسول الله انك قسمت هذا المال فسويت بين الناس، ومن الناس اناس لهم فضل وسوابق وقدم۔ فلو فضلت اهل السوابق والقدم والفضل بفضلهم، قال فقال اما ماذكرتم من السوابق والقدم فالفضل فما اعرفني بذلك، وانما ذلك شئ ثوابه على الله جل ثناءه، وهذا معاش فالاسوة فيه خير من الاثرة۔ فلما كان عمر بن الخطابؓ وجاءت الفتوح فضل وقال لا اجعل من قاتل رسول الله صلى الله عليه وسلم كمن قاتل معه الخ (كتاب الخراج فصل كيف كان فرض عمر لاصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضي عنهم ص ۴۲)

صدیقی میں برابر تقسیم کرنے پر اجماع منعقد نہیں ہوا تھا ورنہ حضرت عمرؓ بھی اسکی مخالفت نہ کرتے۔

رہا حضرت علیؓ کا اثر تو اس کا جواب یہ ہے کہ عہد فاروقی میں بیع امہات الاولاد کے عدم جواز پر کوئی اجماع منعقد نہیں ہوا تھا چنانچہ فاروق اعظمؓ ہی کے دور خلافت میں صحابہ کرام کی ایک جماعت بیع امہات الاولاد کو جائز سمجھتی تھی جس میں حضرت جابر بن عبداللہ وغیرہ شامل ہیں[1] ان حضرات کی مخالفت کے ہوتے ہوئے انعقاد اجماع کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا[2] امام غزالی اور سیف الدین آمدی نے بھی دعوائے اجماع کو تسلیم نہیں کیا۔[3]

امام غزالی فرماتے ہیں کہ جب امت ایک لمحہ کے لئے بھی اتفاق کرلیتی ہے تو اجماع منعقد ہوجاتا ہے اور خطا سے ان کی عصمت ثابت ہوجاتی ہے جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ انقراض عصر ضروری ہے ان کا قول فاسد ہے کیونکہ حجت مجتہدین کے اتفاق میں ہے نہ کہ ان کی موت میں اور یہ اتفاق موت سے پہلے حاصل ہوگیا ہے جن آیات واحادیث سے اجماع کی حجیت ثابت ہوتی ہے ان سے انقراض عصر کا اعتبار ثابت نہیں ہوتا۔ رہا یہ اشکال کہ جب تک مجتہدین زندہ ہیں ان کے رجوع کا امکان ہے اور

(۱) شیخ ابن ہمام نے یہ مسلک حضرت صدیق اکبرؓ، حضرت علیؓ، ابن عباسؓ، ابن مسعودؓ، زید بن ثابتؓ اور ابن الزبیرؓ سے بھی نقل کیا ہے اور ساتھ ہی ابن مسعود اور ابن عباس سے رجوع الی الجمہور بھی نقل کیا ہے آگے چل کر انہوں نے یہ بھی تسلیم کیا ہے کہ حضرت عمرؓ کے زمانہ میں عدم جواز بیع پر اجماع منعقد ہوگیا تھا حضرت علیؓ کے اثر کا جواب انہوں نے یہ دیا ہے کہ حضرت علی کے نزدیک تقرر اجماع کے لئے انقراض عصر شرط ہے اگرچہ یہ مسلک مرجوح ہے راجح مسلک جمہور کا ہے، دیکھئے فتح القدیر باب الاستیلاء ص ۳۲۶ و ۳۲۷ ج ۴

(۲) الکشف لمخصاص ۹۶۴ ج ۳

(۳) المستصفی ص ۱۹۵ ج ۱ الاحکام ص ۱۹۲ ج ۱

ان کے فتاوی میں استقرار پیدا نہیں ہوتا، تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہمارا کلام تمام مجتہدین کے رجوع میں ہے یعنی تمام مجتہدین کا رجوع ممکن نہیں کیونکہ اس صورت میں دو اجماع میں سے ایک کا خطا ہونا لازم آئے گا جو محال ہے[1] رہا بعض مجتہدین کا رجوع تو یہ بھی جائز نہیں کیونکہ اس صورت میں اجماع امت کی مخالفت لازم آئے گی جس کی عصمت عن الخطا دلائل سے ثابت ہوچکی ہے اور اگر کوئی مجتہد رجوع کر ہی لیتا ہے تو اسے عاصی اور فاسق قرار دیا جائے گا تو یہ عصیان بعض امت سے تو متصور ہے لیکن کل امت سے متصور نہیں۔

اگر کوئی یہ کہے کہ اسے اجماع کی مخالفت قرار دینا کیسے درست ہوگا جبکہ اجماع ابھی تک نہیں ہوا کیونکہ اجماع انقراض عصر کے بعد ہی تام ہوتا ہے؟ تو ہم اس کے جواب میں کہیں گے کہ اجماع تام نہ ہونے سے کیا مراد ہے؟ اگر تمہارا مقصد یہ ہے کہ انقراض عصر کے بغیر اسے اجماع کا نام نہیں دیا جاسکتا تو یہ لغت اور عرف پر بہتان ہے (یعنی یہ لغت اور عرف کے خلاف ہے) اور اگر تمہاری مراد یہ ہے کہ اجماع کی حقیقت انقراض عصر سے پہلے متحقق نہیں ہوتی تو سوال یہ ہے کہ اجماع کی حقیقت اور اس کی حد کیا ہے؟ اجماع تو مجتہدین کے فتاوی کے اتفاق کا نام ہے اور یہ اتفاق تو متحقق ہوگیا ہے آگے دوام اتفاق ہی رہ جاتا ہے نہ کہ اتمام اتفاق تو پھر اجماع کی حقیقت متحقق نہ ہونے کے کیا معنی؟

علاوہ ازیں ان کا انقراض عصر کا دعوی کیسے درست ہوسکتا ہے؟ کیونکہ ہم جانتے ہیں کہ حضرت انس اور دیگر اواخر صحابہ کی موجودگی میں تابعین اجماع صحابہ سے استدلال کرتے تھے اس استدلال کا جواز باقی صحابہ کی وفات پر معلق نہیں تھا اگر

(۱) یعنی اگر کسی چیز کے جواز پر تمام مجتہدین کا اجماع منعقد ہوجائے پھر تمام مجتہدین اس سے رجوع کرلیں تو اس چیز کے عدم جواز پر اجماع منعقد ہوجائے گا تو جواز پر اجماع اور عدم جواز پر اجماع میں سے لامحالہ ایک اجماع صحیح اور دوسرا خطا ہوگا جو محال ہے۔

انقراض عصر ضروری ہوتا تو اس استدلال کا کوئی جواز نہ تھا اس اعتراض سے بچنے کے لئے بعض حضرات نے یہ کہہ دیا کہ اکثر مجتہدین کی موت کافی ہے (یعنی اکثر مجتہدین کی وفات سے اجماع تام اور قابل استدلال ہو جائے گا) یہ ایک اور زبردستی کی بات ہے جس کی کوئی دلیل نہیں ہے۔

پھر اگر انقراض عصر کی شرط کو تسلیم کر لیا جائے تو اجماع کبھی منعقد ہونے کا نہیں کیونکہ اگر ایک صحابی بھی موجود ہو تو مجتہد تابعی کے لئے اتفاق صحابہ کی مخالفت جائز ہوگی اس لئے کہ انقراض عصر متحقق نہ ہونے کی وجہ سے اجماع منعقد نہیں ہوا۔ اسی طرح اگر تابعین میں سے کوئی ایک مجتہد موجود ہو تو اجماع مستقر نہیں ہوگا لہٰذا تبع تابعین کے لئے اس کی مخالفت جائز ہوگی یہ خبط نہیں اور کیا ہے لہٰذا اس شرط کی کوئی حقیقت نہیں۔[1]

رہی ان کی یہ دلیل کہ ممکن ہے کہ اس وقت کسی مجتہد نے غلطی سے اتفاق کر لیا ہو بعد میں وہ غلطی پر متنبہ ہوا ہو ظاہر ہے کہ غلطی سے رجوع سے کسی کو روکا نہیں جا سکتا یا اس کا اجتہاد بدل گیا ہو مجتہد کا اجتہاد جب بدل جاتا ہے تو پہلے اجتہاد سے رجوع اس کے لئے جائز ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ مجتہد کی وفات کے بعد کیسے معلوم ہوگا کہ اس سے غلطی سرزد نہیں ہوئی تھی اس نے جو کچھ کہا تھا وہ بالکل صحیح تھا اس کی ضمانت صرف اجماع امت ہی دے سکتا ہے جس کی عصمت نص سے ثابت ہے کسی حکم پر امت کا اتفاق اس کے حق ہونے کی دلیل ہے امت کے موافق قول میں کبھی خطا نہیں ہو سکتی ہاں مخالفت میں غلطی ہو سکتی ہے رہا اجتہاد بدل جانے کی صورت تو انفرادی اجتہاد میں تو یہ ہو سکتا ہے کہ پہلے اجتہاد میں کوئی غلطی ہو جائے اور بعد میں اس سے رجوع کر لے لیکن جب مجتہد کا اجتہاد امت کے اجتہاد کے موافق ہو جاتا ہے تو اس میں غلطی کا کوئی امکان نہیں ہوتا بلکہ وہ حق ہوتا ہے اس سے رجوع درحقیقت حق سے

(۱) المستصفی ص ۱۹۲ و ۱۹۳ ج ۱

رجوع ہے جو شرعاً و عقلاً ممنوع ہے۔[1]

اس تفصیل سے یہ بھی معلوم ہوا کہ انعقاد اجماع کے بعد نہ کسی مجتہد کا رجوع جائز ہے اور نہ کسی کے رجوع سے اجماع متاثر ہوگا تمام مجتہدین کا اتفاق انعقاد اجماع کے لئے ضروری ہے بقاء اجماع کے لئے ضروری نہیں ہے جس لمحے تمام مجتہدین کا اتفاق متحقق ہو جاتا ہے اسی لمحے اس کی قطعیت اور اس کا حق ہونا ثابت ہو جاتا ہے بعد میں کسی مجتہد کی مخالفت یا رجوع سے اس کی قطعیت میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔

(۱) حاصل المستصفی ص ۱۹۳ ج ۱۔ سیف الدین آمدی نے انقراض عصر کے قائلین کی طرف سے ایک اثر اور پیش کیا ہے وہ یہ کہ صدیق اکبر کے عہد میں شارب خمر پر چالیس کوڑے لگانے پر اجماع منعقد ہو گیا تھا لیکن حضرت عمرؓ نے صحابہ سے مشورہ کر کے اسی کوڑے مقرر کئے اور پہلے اجماع کی مخالفت کی (الاحکام ص ۱۹۱ ج ۱) عہد صدیقی میں جو اجماع منعقد ہوا تھا وہ اجماع سکوتی تھا حافظ ابن حجر نے بھی اس کی صراحت کی ہے (دیکھئے فتح الباری ص ۷۵ ج ۱۲) آمدی چونکہ شافعی ہیں اور شوافع اس کو حجت قطعی نہیں مانتے اس لئے انہوں نے اس اثر کا جواب یہ دیا ہے کہ یہ اجماع سکوتی ہے اس کی مخالفت ہمارے نزدیک جائز ہے، ظاہر ہے حنفیہ اور دوسرے حضرات جو اجماع سکوتی کو حجت قطعی قرار دیتے ہیں ان کے نزدیک یہ جواب درست نہیں ہو سکتا اس لئے ان کی طرف سے یہ جواب دیا جائے گا کہ ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ حضرت عمرؓ نے پہلے اجماع کی مخالفت کی ہے کیونکہ عدد اکثر عدد اقل کے منافی نہیں ہے بلکہ حضرت عمرؓ نے پہلے اجماع کو (یعنی چالیس کوڑے کو) برقرار رکھ کر دوسرے اجماع کے ذریعہ مزید چالیس کوڑے کا اضافہ کیا ہے تو مخالفت کہاں ہوئی ہاں اگر چالیس کوڑے جس پر عہد صدیقی میں اجماع منعقد ہوا، سے کم مقرر کرتے تو مخالفت ہوتی، اس کی تائید حافظ کے کلام سے بھی ہوتی ہے چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ فاقتضى رأيهم ان يضيفوا الى الحد المذكور قدره اما اجتهاد ابناء على جواز دخول القياس فى الحدود فيكون الكل حدا او استنبطوا من النص معنى يقتضى الزيادة فى الحد لا النقصان منه الخ (فتح الباری ص ۷۱ ج ۱۲)

اکثریت کا اجماع

جمہور امت کے نزدیک انعقاد اجماع کے شرائط میں سے ایک شرط یہ بھی ہے کہ جس وقت اجماع منعقد ہو رہا ہو اس وقت موجود تمام مجتہدین کی آراء متفق ہوں اگر کسی ایک مجتہد کی بھی مخالفت ثابت ہو جائے تو اجماع منعقد نہ ہوگا لہٰذا اکثریت کے اتفاق سے جمہور کے نزدیک اجماع منعقد نہیں ہوگا، بعض حضرت کے نزدیک اکثر مجتہدین کے اتفاق سے اجماع منعقد ہو جاتا ہے پھر ان کا آپس میں اختلاف ہے محمد بن جریر طبری، ابوبکر رازی، ابوالحسن الخیاط معتزلی اور ایک روایت کے مطابق امام احمد بن حنبل کے نزدیک اکثریت کے اتفاق سے مطلقاً اجماع منعقد ہو جاتا ہے ابوعبداللہ جرجانی کہتے ہیں کہ اگر ارکان اجماع فریق مخالف کو زیر بحث مسئلہ میں اجتہاد اور غور وفکر کی اجازت دیں تو اس کی مخالفت کا اعتبار ہوگا یعنی اس کی مخالفت کی صورت میں اجماع منعقد نہ ہوگا اور اگر اہل اجماع فریق مخالف کو اس مسئلہ میں اجتہاد کی اجازت نہ دیں اور اس کی مخالفت پر نکیر کریں تو اس کی مخالفت کا کوئی اعتبار نہ ہوگا یعنی اس کی مخالفت کے باوجود اجماع منعقد ہو جائے گا۔[1] شمس الائمہ سرخسی کا مسلک بھی یہی ہے بعض متاخرین کے نزدیک اکثریت کے اتفاق سے اجماع تو منعقد نہ ہوگا لیکن ان کا اتفاق حجت ہوگا بعض حضرات کہتے ہیں کہ اگر فریق مخالف عدد تواتر کو پہنچ جائے تو ان کی مخالفت سے اجماع منعقد نہ ہوگا اور اگر حد تواتر کو نہ پہنچے تو اجماع منعقد ہو جائے گا۔[2]

لیکن جمہور کے نزدیک بہر صورت اکثریت کے اتفاق سے اجماع منعقد نہیں ہوتا، اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ اجماع کی حجیت اس کے معصوم عن الخطا ہونے کی وجہ سے ہے یعنی حق کل امت سے متجاوز نہیں ہو سکتا کیونکہ کل امت کا حق کو پالینا اور خطا سے معصوم

(۱) الاحکام ص ۱۷۳ ج ۱، الکشف ص ۹۶۵ ج ۳
(۲) الکشف حوالہ بالا

ہونا یہ نص سے ثابت ہے اور غیر مدرک بالقیاس ہے اس لئے اس میں نص کے تمام اوصاف کی رعایت ضروری ہے اور نص تمام اہل اجماع کو شامل ہے اگر ان میں سے ایک بھی خارج ہو تو نص کے تمام اوصاف کی رعایت نہ ہوئی اس صورت میں ممکن ہے کہ حق خارج کے ساتھ ہو اس لئے اکثریت کے اتفاق کو اجماع کا نام نہیں دیا جا سکتا[1] مختصر الفاظ میں یوں کہا جا سکتا ہے کہ اجماع کی حجیت کا مدار عصمت عن الخطا پر ہے اور عصمت کل امت کے لئے ثابت ہے نہ کہ بعض کے لئے۔ اور اکثریت کا اتفاق کل امت کا اتفاق نہیں لہٰذا اس کے لئے عصمت ثابت نہیں تو وہ حجت بھی نہ ہوگا۔[2]

دوسری وجہ یہ ہے کہ بعض صحابہ کا اکثر صحابہ کرام کے فیصلہ سے اختلاف ثابت ہے مثلاً عول کے مسئلہ میں حضرت عبداللہ بن عباس نے باقی صحابہ کے فیصلہ سے اختلاف کیا ہے[3] اسی طرح حضرت عمر، ابن عمر اور حضرت ابوہریرہ نے سفر میں روزہ رکھنے کے بارے میں جمہور صحابہ سے اختلاف کیا ہے یعنی اکثر صحابہ کے نزدیک حالت سفر میں روزہ رکھنے سے فرض ساقط ہو جاتا ہے لیکن مذکورہ تینوں حضرات کے نزدیک حالت سفر میں روزہ رکھنے سے فرض ساقط نہیں ہوتا بلکہ روزہ رکھنے والا گنہگار رہتا ہے[4] دونوں مسئلوں میں صحابہ کی اکثریت کا فیصلہ اور ہے اور اقلیت کا فیصلہ اور، اگر اکثریت کے اتفاق سے اجماع منعقد ہو جاتا تو مسئلہ عول میں حضرت عبداللہ بن عباس کی مخالفت اور مسئلہ صوم میں حضرت عمر ابن عمر اور حضرت ابوہریرہ کی مخالفت خلاف اجماع قرار پاتی۔ لیکن صحابہ میں سے کسی نے (بلکہ صحابہ کے بعد بھی کسی نے) اکثریت کے فیصلہ کو اجماع اور اقلیت کے فیصلہ کو خلاف اجماع نہیں قرار دیا بلکہ اس اختلاف کو اجتہادی اختلاف قرار دیا، اس سے ثابت ہوا کہ اکثریت کا اتفاق اجماع

(۱) التحریر مع التیسیر ص ۲۳۷ ج ۳
(۲) المستصفی ص ۱۸۶ ج ۱
(۳) شریفیہ شرح سراجی ص ۵۵، اس مسئلہ کی تفصیل آگے آرہی ہے۔
(۴) فتح الباری ص ۱۸۳ ج ۴

ابراہیم ایک امت تھے اس آیت میں تنہا ابراہیم علیہ السلام کو امت قرار دیا گیا ہے جب وہ تنہا مجتہد امت قرار پایا تو وہ تمام نصوص جن میں لفظ امت موجود ہے وہ اس مجتہد کو بھی شامل ہوں گی جس طرح وہ جماعت کثیرہ کو شامل تھیں لہذا جس طرح جماعت کثیرہ کے قول کو اجماع کہا جاتا ہے فرد واحد کے قول کو بھی اجماع کہا جائے گا اور اس کا قول بطور اجماع حجت ہوگا۔

لیکن محققین کے نزدیک ایک مجتہد کا قول بحیثیت اجماع حجت نہیں ہے علامہ سبکی وغیرہ نے اسی کو مختار قرار دیا ہے محقق ابن الہمام کی رائے بھی یہی ہے ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ دلائل سے جو امت کا حق پر ہونا اور معصوم عن الخطا ہونا ثابت ہوتا ہے وہ صفت اجتماع کی وجہ سے ہے جیسا کہ سألت ربی ان لا تجتمع امتی علی ضلالۃ وغیرہ نصوص سے معلوم ہوتا ہے اور فرد واحد میں صفت اجتماع نہیں پائی جاتی اس لئے اس کے قول کو اجماع نہیں کہا جا سکتا (یہ الگ بات ہے کہ مجتہد ہونے کی وجہ سے اس کا قول واجب العمل ہوگا) رہا حضرت ابراہیم علیہ السلام پر امت کا اطلاق سو وہ مجازاً ہے وہاں حقیقت مراد نہیں اس لئے اس پر قیاس صحیح ہے۔[1]

فریق اول کا یہ کہنا کہ اگر اس ایک مجتہد کے قول کو حق نہ مانا جائے تو حق کا امت سے متجاوز ہونا لازم آئے گا تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہم اس کا قول حق ہونے سے انکار نہیں کر رہے ہیں ہم مانتے ہیں کہ اس کا قول حق ہے لیکن یہ اس بات کو مستلزم نہیں کہ اس کا قول اجماع بھی ہو قول حق کے لئے اجماع لازم نہیں ورنہ ہر قول حق کو اجماع قرار دینا پڑے گا۔

انعقاد اجماع کے لئے مسئلہ کا ماضی میں اختلافی نہ ہونا شرط نہیں

اس میں اختلاف ہوا ہے کہ جس مسئلہ میں اجماع منعقد ہو رہا ہو اس کا ماضی میں اختلافی نہ ہونا شرط ہے یا نہیں؟ اکثر حنفیہ اور بہت سے شوافع کے نزدیک مسئلہ کا ماضی میں اختلافی نہ ہونا شرط نہیں ہے چنانچہ جس مسئلہ میں ماضی میں مجتہدین کا اختلاف رہا

(۱) التقریر ص ۹۲ ج ۳

ہے اگر بعد کے مجتہدین ان مجتہدین کے اقوال میں سے کسی قول پر اتفاق کر لیں تو اجماع منعقد ہو جائے گا امام محمد کا مسلک بھی یہی ہے البتہ امام ابوحنیفہ کی طرف یہ منسوب ہے کہ ان کے نزدیک انعقاد اجماع کے لئے مسئلہ کا ماضی میں اختلافی نہ ہونا شرط ہے[1] امام احمد، امام ابوالحسن اشعری، امام الحرمین، ابوبکر صیرفی، امام غزالی اور سیف الدین آمدی کا مسلک بھی یہی ہے امام ابویوسف سے دو روایتیں منقول ہیں ایک امام ابوحنیفہ کے موافق اور دوسری امام محمد کے موافق۔ بہر حال عام حنفیہ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ جن دلائل سے اجماع کی حجیت ثابت ہوتی ہے وہ مطلق ہیں ان میں سے کسی بھی دلیل سے یہ شرط ثابت نہیں ہوتی لہذا یہ شرط بلا دلیل ہے۔[2]

(۱) حنفیہ کے ائمہ ثلاثہ کے جو اقوال اس مسئلہ میں پائے جاتے ہیں وہ درحقیقت ان سے صراحۃً منقول نہیں ہیں بلکہ ایک مسئلہ سے یہ اقوال اخذ کئے گئے ہیں وہ مسئلہ یہ ہے کہ بیع امہات الاولاد تو ناجائز ہے لیکن اگر کوئی قاضی بیع امہات الاولاد کے جواز کا فیصلہ دے تو یہ فیصلہ نافذ ہو گا یا نہیں؟ امام محمد کے نزدیک یہ فیصلہ باطل ہے لیکن امام ابوحنیفہ سے یہ منقول ہے کہ ان کے نزدیک یہ فیصلہ نافذ ہو جائے گا امام ابویوسف سے دو روایتیں منقول ہیں اس سے بعض مشائخ نے یہ استنباط کیا ہے کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک انعقاد اجماع کے لئے مسئلہ کا ماضی میں اختلافی نہ ہونا شرط ہے اس لئے وہ نفاذ قضاء کے قائل ہیں کیونکہ یہ مسئلہ صحابہ کے دور میں اختلافی رہا ہے البتہ تابعین کا عدم جواز بیع پر اجماع منعقد ہوا ہے گویا امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ اجماع قابل اعتبار نہیں لیکن دوسرے مشائخ کہتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ جو نفاذ قضاء کے قائل ہیں اس کی وجہ وہ نہیں ہے جو بعض مشائخ نے بیان کی ہے بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس اجماع کی حجیت مختلف فیہ ہے اور مسئلہ اجتہادی ہے اس قسم کے مسائل میں قضاء قاضی نافذ ہوجاتا ہے علاوہ ازیں امام ابوحنیفہ کا یہ قول ظاہر روایت نہیں ہے۔ (اصول بزدوی ص ۲۴۴ ومسلم الثبوت مع فواتح الرحموت ص ۲۲۷ ج ۲)

(۲) التحریر مع التقریر ص ۹۰ ج ۳

جو حضرات اس شرط کے قائل ہیں ان کی ایک دلیل یہ ہے کہ جب کسی زمانے کے تمام مجتہدین کا کسی مسئلہ میں اختلاف ہو اور اس میں دو یا تین اقوال ثابت ہوں تو اس اختلاف پر ان کا استقرار درحقیقت اس بات پر ان کا اجماع یہ ہے کہ ہر شخص اجتہاداً یا تقلیداً ان اقوال میں سے جس کو چاہے اختیار کر سکتا ہے تو اگر بعد کے مجتہدین ان اقوال میں سے کسی ایک قول پر اجماع منعقد کر لیتے تو پھر کسی مجتہد کے لئے دوسرا قول اختیار کرنا جائز نہیں رہے گا۔ حالانکہ پہلے اجماع کی رو سے دوسرا قول اختیار کرنا جائز تھا اگر پہلا اجماع عصر اول میں ہوا تھا تو دوسرے اجماع سے عصر اول کی تضلیل لازم آتی ہے یا کم از کم دونوں اجماع میں سے کسی ایک کا تخطیہ لازم آتا ہے جو محال ہے کیونکہ دونوں اجماع قطعی ہیں اور جو محال کو مستلزم ہوتا ہے وہ خود محال ہوتا ہے لہٰذا دوسرا اجماع محال ہوا اگرچہ یہ محال عقلی نہیں ہے بلکہ سمعی ہے۔[1]

اس کا جواب یہ ہے کہ پہلے اجماع کو تسلیم کرنے کی صورت میں اس کا مطلب یہ ہے کہ جب تک دلیل قاطع نہ ملے اس وقت تک کسی ایک قول کو اجتہاداً یا تقلیداً اختیار کرنا جائز ہے جب کسی ایک قول پر اجماع منعقد ہو گیا تو دلیل قطعی پائی گئی لہٰذا اب دوسرے کو اختیار کرنا جائز نہ ہوگا اس صورت میں نہ عصر اول کی تضلیل لازم آتی ہے اور نہ کسی اجماع کا تخطیہ لازم آتا ہے کیونکہ دونوں اجماع اپنی جگہ درست ہیں۔[2]

ان حضرات کی دوسری دلیل یہ ہے کہ اجماع تمام مجتہدین کے اتفاق سے منعقد ہوتا ہے اور یہاں سب کا اتفاق نہیں پایا گیا اس لئے کہ جس قول پر اجماع ہوا اس قول کے قائلین کا اتفاق تو پایا گیا لیکن مخالف قول کے قائلین کا اتفاق نہیں پایا گیا اس قول کے قائلین اگرچہ موجود نہیں ہیں لیکن ان کا قول موجود ہے قائل کی موت سے اس کا قول ختم نہیں ہو جاتا جب مخالفین کا قول مع دلیل موجود ہے تو اتفاق کہاں پایا گیا؟ پھر

(۱) الاحکام ص ۲۰۴ ج ۱

(۲) مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت ص ۲۲۸ ج ۲، اصول بزدوی ص ۲۴۴

اجماع کیسے منعقد ہوگا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ انعقاد اجماع سے قبل تک اس قول کا اعتبار تھا لیکن جب اجماع منعقد ہوا تو اس نے اس قول کو بھی ختم کر دیا چنانچہ اب اس قول پر عمل جائز نہیں یہ بعینہ ایسا ہے جیسا کہ ناسخ کے آنے کے بعد منسوخ پر عمل جائز نہیں ہوتا۔[1]

ائمہ کا یہی اختلاف اس صورت میں بھی ہے جب کہ خود اہل اجماع کا انعقاد اجماع سے پہلے اس مسئلہ اجماعیہ میں اختلاف رہا ہو، آمدی وغیرہ کے نزدیک پہلے اختلاف کے بعد پھر اجماع منعقد نہیں ہو سکتا اور امام رازی وغیرہ کے نزدیک ہو سکتا ہے اکثر اصولیین کا یہی مسلک ہے۔[2]

بعض اصولیین نے انعقاد اجماع کے لئے مسئلہ کا ماضی میں اختلافی نہ ہونے کی مثال میں مسئلہ بیع امہات الاولاد کو پیش کیا ہے کہ عہد صحابہ میں اس مسئلہ میں اختلاف تھا لیکن عہد تابعین میں اس کے عدم جواز پر اجماع منعقد ہو گیا ہے لیکن بحر العلوم مولانا عبد العلی نے فواتح الرحموت میں اس مسئلہ میں انعقاد اجماع کا انکار کیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ نقل صحیح کے ساتھ یہ اجماع ثابت نہیں ہے البتہ ان کے نزدیک متعۃ الحج (حج تمتع) کا مسئلہ ایسا ہے کہ اس کو مثال میں پیش کیا جا سکتا ہے جیسا کہ ابن حاجب اور محب اللہ بہاری وغیرہ نے پیش کیا ہے۔ کیونکہ اس مسئلہ میں بھی عہد صحابہ میں اختلاف رہا ہے بعد میں تابعین کا اس کے جواز پر اجماع منعقد ہو گیا[3] لیکن حافظ ابن حجر نے اس کی تردید کی ہے کہ عہد صحابہ میں اس کے جواز اور عدم جواز میں اختلاف تھا بلکہ یہ اختلاف افضلیت اور مفضولیت کا تھا اس لئے جواز پر انعقاد اجماع کا دعویٰ صحیح نہیں[4] کیونکہ جواز میں کسی کا اختلاف نہیں تھا۔

(۱) مسلم الثبوت حوالہ بالا

(۲) التقریر ص ۹۱ ج ۳

(۳) فواتح الرحموت ص ۲۲۷ ج ۲

(۴) فتح الباری ص ۳۲۵ ج ۳

اجماع صحابہ کے انعقاد کے وقت تابعی مجتہد کا اعتبار

جس وقت صحابہ کا اجماع منعقد ہو رہا ہو اس وقت اگر کوئی تابعی مجتہد موجود ہو تو اس کی موافقت ضروری ہے یا نہیں؟ بالفاظ دیگر اگر وہ تابعی مخالفت کرے تو اس کی مخالفت کے باوجود صحابہ کا اجماع منعقد ہو جائے گا یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔ جمہور کے نزدیک تابعی کی مخالفت کی صورت میں اجماع منعقد نہیں ہوگا بعض متکلمین اور ایک روایت کے مطابق امام احمد کے نزدیک اجماع منعقد ہو جائے گا اور تابعی کی مخالفت کا اعتبار نہیں ہوگا۔ جمہور کا پھر آپس میں اختلاف ہے۔ جن لوگوں کے نزدیک انقراض عصر شرط ہے ان کے نزدیک تابعی کی مخالفت کے ساتھ کسی حال میں اجماع منعقد نہیں ہوگا خواہ وہ تابعی اجماع صحابہ کے انعقاد کے وقت درجۂ اجتہاد کو پہنچا ہو یا انعقاد اجماع کے بعد ان کے زمانہ میں مجتہد کے منصب پر فائز ہوا ہو، ہر صورت میں اس کی موافقت ضروری ہے البتہ جن حضرات کے نزدیک انقاض عصر شرط نہیں ہے ان کے نزدیک اس تابعی کا اعتبار اس وقت ہوگا جبکہ وہ اجماع صحابہ کے انعقاد سے پہلے منصب اجتہاد پر فائز ہوا ہو۔ اور اگر وہ تابعی اجماع صحابہ کے انعقاد کے بعد مرتبۂ اجتہاد تک پہنچا ہو تو اس کی مخالفت کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ شافعیہ، حنفیہ اور اکثر متکلمین کا یہی مسلک ہے امام احمد کی ایک روایت بھی یہی ہے اور یہی مسلک مختار ہے۔

جمہور کی دلیل یہ ہے کہ حجیت اجماع کی بنیاد عصمت عن الخطا پر ہے جیسا کہ دلائل سے ثابت ہوتا ہے اور یہ عصمت کل امت کے لئے ثابت ہے نہ کہ بعض امت کے لئے، ظاہر ہے کہ تابعی مجتہد کے بغیر صحابہ کا اجماع کل امت کا اجماع نہیں ہے بلکہ بعض امت کا اجماع ہے اور بعض امت کے لئے عصمت ثابت نہیں لہذا بعض کا اجماع حجت بھی نہیں ہے[1]

(۱) الاحکام ص ۱۷۸ ج ۱، مسلم الثبوت ص ۲۲۱ ج ۲

اقسام اجماع

اجماع کی اولا دو قسمیں ہیں (۱) عزیمت جسے اجماع اصلی بھی کہا جاتا ہے (۲) رخصت جسے اجماع ضروری اور اجماع سکوتی بھی کہتے ہیں عزیمت اور رخصت کی تعریفات پیچھے گزر چکی ہیں، پھر ان میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں قولی اور فعلی، اس طرح کُل چار قسمیں ہوئیں۔

(۱) اجماع اصلی قولی:

اجماع کی اقسام اربعہ میں پہلی قسم اجماع اصلی قولی ہے یعنی کسی مسئلہ پر کسی زمانے کے تمام مجتہدین سے ایسا کلام صادر ہو جس سے اس مسئلہ پر ان کا اتفاق ثابت ہوتا ہو خواہ اجماع یا اتفاق کا لفظ استعمال کریں مثلا یوں کہیں کہ **اجمعنا علی هذا یا اتفقنا علیه** اور خواہ کوئی دوسرا لفظ استعمال کریں جس سے ان کا اتفاق ثابت ہوتا ہو جیسا کہ صدیق اکبرؓ کی خلافت پر تمام صحابہ کرام کا اجماع منعقد ہوا تھا کہ تمام صحابہ ان کے ہاتھ پر بیعت بھی ہوئے اور زبان سے ان کی خلافت کا اقرار بھی کیا[1] اس قسم کو عام اصولیین نے حجت قطعی قرار دیا ہے جس کی تفصیل آگے آرہی ہے۔

(۲) اجماع اصلی فعلی:

دوسری قسم اجماع اصلی فعلی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ کسی زمانے کے تمام مجتہدین کسی عمل پر اتفاق کر لیں یعنی سب مل کر کوئی عمل شروع کر دیں، اجماع فعلی سے امر مجمع علیہ کا جواز ثابت ہوتا ہے نہ کہ وجوب الا یہ کہ وجوب پر کوئی قرینہ موجود ہو جیسا کہ عبیدۃ السلمانی نے قبل الظہر کی چار رکعات پر صحابہ کا اجماع نقل کیا ہے حالانکہ یہ واجب نہیں ہیں[2] اور جیسا کہ امام نووی نے تکبیر تحریمہ کے وقت رفع یدین پر پوری

(۱) کذا فی تسہیل الاصول ص ۱۶۸

(۲) حوالہ بالا

امت کا اجماع نقل کیا ہے حالانکہ یہ مستحب ہے۔[1]

البتہ اجماع فعلی (جس میں اہل اجماع سے کوئی قول منقول نہ ہو صرف فعل ثابت ہو) کی حجیت میں اختلاف ہوا ہے ابواسحاق شیرازی وغیرہ کے نزدیک اجماع قولی کی طرح اجماع فعلی بھی حجت قطعی ہے اس لئے کہ دلائل سے مطلق اجماع کی عصمت ثابت ہوتی ہے اور اجماع کی دو ہی قسمیں ہیں قولی اور فعلی، تو عصمت دونوں کے لئے ثابت ہے لہٰذا قولی کی طرح فعلی بھی قطعی ہونا چاہئے امام الحرمین فرماتے ہیں کہ اجماع فعلی سے اباحت ثابت ہوگی الا یہ کہ ندب یا وجوب پر کوئی قرینہ موجود ہو۔ ابن السمعانی کہتے ہیں کہ اگر فعلی مجمع علیہ بطور حکم یا بیان شرع کے وجود میں آیا ہے تب تو اجماع منعقد ہوگا اور حجت بھی ہوگا اور اگر بطور حکم یا بیان کے نہیں ہے تو اجماع ہی منعقد ہوگا۔[2]

ہمارے نزدیک صحیح بات وہی ہے جو ابواسحاق شیرازی وغیرہ نے کہی ہے کہ اجماع قولی کی طرح اجماع فعلی بھی حجت قطعی ہے اس لئے کہ جن دلائل سے حجیت اجماع ثابت ہوتی ہے وہ عام ہیں ان میں قولی اور فعلی کی کوئی تفصیل موجود نہیں ہے جس طرح قول سبیل مؤمنین ہے اسی طرح فعل بھی سبیل مؤمنین ہے بلکہ لفظ سبیل قول سے زیادہ فعل سے تعلق رکھتا ہے کیونکہ سبیل کے معنی راستہ کے ہیں اور راستہ پر چلنے کے لئے فعل کی ضرورت ہوتی ہے نہ کہ قول کی، نیز اجماع جس طرح قول پر منعقد ہوسکتا ہے اسی طرح فعل پر بھی منعقد ہوسکتا ہے تو اگر "لن تجتمع امتی علی ضلالۃ" وغیرہ نصوص سے قولی اجماع کو معصوم قرار دے کر حجت قطعی قرار دیا جاسکتا ہے تو فعلی اجماع کو کیوں قطعی قرار نہیں دیا جاسکتا؟ رہا اس سے ندب اور وجوب ثابت ہونے کا مسئلہ! سو اس سے اس کی قطعیت میں کوئی فرق نہیں پڑتا اس لئے کہ دلیل کے قطعی ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس سے جو حکم ثابت ہو وہ واجب یا فرض ہو قرآن حکیم کے قطعی ہونے میں کوئی شبہ نہیں لیکن اس کے تمام احکام واجب نہیں ہیں

(۱) شرح المہذب ص ۶۴ ج ۳

(۲) التقریر ص ۱۰۶ ج ۳

بلکہ خود اجماع قولی سے جو حکم ثابت ہو اس کا واجب ہونا بھی ضروری نہیں۔

بہرحال دلائل کی رو سے فعلی اجماع بھی قولی اجماع کی طرح قطعی ہے محقق ابن امیر الحاج نے بھی صحابہ کے فعلی اجماع کو قطعی قرار دیا ہے بشرطیکہ اس کی سند متواتر ہو[1] علامہ محب اللہ بہاری فرماتے ہیں کہ مختار یہ ہے کہ اجماع فعلی فعل رسول کی طرح ہے یعنی جس طرح فعل رسول کے لئے عصمت ثابت ہے اسی طرح مجتہدین کے فعل کے لئے بھی عصمت ثابت ہے تو اگر فعل رسول قطعی ہے تو فعل مجتہدین بھی قطعی ہوگا[2] کیونکہ دونوں کی علت ایک ہے۔ واللہ اعلم

(۳) اجماع سکوتی قولی:

تیسری قسم اجماع سکوتی قولی ہے یعنی بعض مجتہدین کسی واقعہ میں کوئی حکم بیان کریں اور دوسرے مجتہدین اس کی اطلاع ملنے پر خاموشی اختیار کریں اور مدت تأمل گزرنے تک اس کی مخالفت نہ کریں۔ غور و فکر کی مدت گزرنے تک ان کی طرف سے مخالفت کا نہ پایا جانا گویا بعض مجتہدین کے بیان کردہ حکم کی تصدیق و تصویب ہے جیسا کہ عہد فاروقی میں ایک ہی کلمہ سے تین طلاقیں دینے سے تینوں کے واقع ہونے پر صحابہ کا اجماع منعقد ہوچکا ہے حضرت عمرؓ نے جب اس فیصلہ کا اعلان کیا تو کسی صحابی نے مخالفت نہیں کی نہ اس وقت اور نہ بعد میں، یہ صحابہ کا اجماع سکوتی تھا[3] جس پر بعد میں پوری امت کا عمل رہا ہے۔

(۴) اجماع سکوتی فعلی:

چوتھی قسم اجماع سکوتی فعلی ہے یعنی بعض مجتہدین سے کوئی عمل صادر ہو دوسرے مجتہدین کو اس کی اطلاع ملنے کے باوجود وہ سکوت اختیار کریں اور مدت تأمل کے اختتام تک اس کی مخالفت نہ کریں۔

(۱) التقریر ۱۱۳ ج ۳

(۲) مسلم الثبوت ص ۲۳۵ ج ۲

(۳) فتح القدیر ص ۳۳۰ ج ۳

اجماع سکوتی کی حجیت میں اختلاف

اجماع سکوتی خواہ قولی ہو یا فعلی، اسے اجماع کہا جائے گا یا نہیں؟ اگر اجماع کہا جائے تو اس کی حجیت کس قسم کی ہوگی، قطعی یا ظنی؟ اس میں علماء کا شدید اختلاف ہوا ہے شوکانی نے اس سلسلہ میں بارہ مذاہب نقل کئے ہیں لیکن بنیادی مذاہب تین ہیں (۱) اجماع سکوتی اجماع ہے اور حجت قطعی ہے (۲) یہ اجماع بھی نہیں ہے اور حجت بھی نہیں ہے (۳) بعض صورتوں میں اسے اجماع اور حجت قرار دیا جائے گا اور بعض صورتوں میں نہیں۔ آگے اس تیسرے مذہب والوں کا اختلاف ہے کہ کن کن صورتوں میں اسے اجماع کہا جائے اور کن صورتوں میں نہیں، ان صورتوں اور شرائط کے اعتبار سے تقریباً دس مسلک پیدا ہو گئے ہیں (تفصیل کے لئے دیکھئے ارشاد الفحول ص ۷۹ تا ۸۰) بہرحال اس تیسرے مذہب والے بعض صورتوں میں پہلے مذہب والوں کے ساتھ ہیں اور بعض صورتوں میں دوسرے مذہب والوں کے ساتھ ہیں اس لئے ہم یہاں صرف پہلے دونوں مذاہب اور ان کے دلائل سے تعرض کریں گے، علاوہ ازیں پہلے مذہب والوں نے اجماع سکوتی کی حجیت کے لئے جو شرائط بیان کئے ہیں ان سے اس تیسرے مذہب والوں کے بیشتر مسلک خود بخود ختم ہو جائیں گے۔

ان میں پہلا مذہب جمہور حنفیہ، امام احمد بن حنبل اور شوافع میں سے ابو اسحاق اسفرائنی وغیرہ کا ہے کہ اجماع سکوتی اجماع قطعی ہے البتہ ان کے نزدیک اس کے انعقاد اور اس میں قطعیت پیدا ہونے کے لئے کچھ شرائط ہیں جو درج ذیل ہیں:

(۱) جس مسئلہ میں اجماع منعقد ہوا ہے وہ مسائل تکلیف میں سے ہو یعنی ایسا مسئلہ ہو جس کا انسان شرعاً مکلف ہو اگر مسئلہ ایسا نہیں ہے تو بعض کے سکوت سے اجماع منعقد نہ ہوگا مثلاً اگر کوئی مجتہد حضرت عمارؓ کو حضرت حذیفہؓ سے افضل قرار دیں اور ان پر دوسرے مجتہدین سکوت اختیار کریں تو اجماع منعقد نہ ہوگا کیونکہ یہ مسائل

تکلیف میں سے نہیں ہے۔

(۲) اس بات کا یقین ہو کہ جس زمانہ میں اجماع منعقد ہوا ہے اس زمانہ کے تمام مجتہدین کو امر مجمع علیہ کی اطلاع ملی ہو اور مدت تأمل کے گزرنے تک انہوں نے اس پر نکیر نہ کی ہو، اگر تمام مجتہدین کو اطلاع ملنے اور ان کے نکیر نہ کرنے کا یقین نہ ہو بلکہ ظن ہو تو اجماع حجت قطعی نہ ہوگا بلکہ حجت ظنی ہوگا اور اگر ظن بھی نہ ہو تو اکثر حضرات کے نزدیک وہ حجت بھی نہ ہوگا۔

(۳) جن مجتہدین نے سکوت اختیار کیا ہے ان کے اس سکوت پر رضا یا عدم رضا کا کوئی قرینہ موجود نہ ہو اس لئے کہ اگر رضا کا قرینہ موجود ہے تو بلا اختلاف اجماع منعقد ہو جائے گا اور اگر عدم رضا کا قرینہ موجود ہے تو کسی کے نزدیک اجماع منعقد نہ ہوگا البتہ امام رازی نے اس صورت میں بھی اختلاف نقل کیا ہے لیکن محقق ابن امیر الحاج فرماتے ہیں کہ اس صورت میں انعقاد اجماع مستبعد ہے۔

(۴) اتنی مدت گزری ہے جس میں ہر مجتہد کو غور وفکر کا موقع ملا ہو، یہ مدت کتنی ہونی چاہئے اس کی تفصیل پیچھے گزری ہے۔

(۵) جس قول یا فعل میں اجماع منعقد ہوا اس میں تکرار نہ ہوا ہو، یعنی وہ قول یا فعل طول مدت کی وجہ سے بار بار نہ پایا گیا ہو، اس لئے کہ اگر طول مدت کی وجہ سے اس میں تکرار پایا گیا تو وہ اجماع قطعی بن جائے گا۔

(۶) وہ قول یا فعل محل اجتہاد ہو یعنی اس کا تعلق اجتہادی امور سے ہو اعتقادیات سے نہ ہو۔[1]

(۷) وہ اجماع استقرار مذہب سے پہلے منعقد ہوا ہو، یعنی جس قول یا فعل میں اجماع منعقد ہوا وہ قول یا فعل انعقاد اجماع سے پہلے کسی مذہب کا مسئلہ نہ بن چکا ہو اس لئے کہ استقرار مذہب کے بعد اگر کسی مجتہد سے وہ قول یا فعل صادر ہوا اور دوسرے

(۱) التحریر مع التقریر

مذہب والے اس پر سکوت اختیار کریں تو اس کو رضا اور موافقت پر محمول نہیں کیا جائے گا اور اس سے اجماع منعقد نہ ہوگا اس لئے کہ دوسرے حضرات کے سکوت کی وجہ یہ ہے کہ ہر ایک کا مذہب متعین اور معلوم ہے۔[1]

مندرجہ بالا شرائط کے ساتھ اگر اجماع سکوتی منعقد ہو جاتا ہے تو مذکور حضرات کے نزدیک وہ حجت قطعی ہوگا اگر ان شرائط میں سے ایک شرط بھی مفقود ہو تو وہ حجت قطعی نہ ہوگا۔ ان کے دلائل آگے آئیں گے۔

دوسرا مذہب امام شافعی، عیسی بن ابان حنفی، قاضی ابوبکر باقلانی، داؤد ظاہری اور بعض معتزلہ وغیرہ کا ہے کہ اجماع سکوتی نہ اجماع ہے اور نہ حجت۔ اس مسئلہ میں امام شافعیؒ سے متعدد اقوال منقول ہیں ایک قول اوپر گزرا ہے دوسرا قول یہ ہے کہ یہ حجت تو ہے لیکن اسے اجماع نہیں کہا جا سکتا تیسرا قول یہ ہے کہ اگر وہ قول اکثر مجتہدین سے صادر ہوا ہے تب تو اسے اجماع کہا جائے گا ورنہ نہیں[2] لیکن سیف الدین آمدی نے پہلے قول کو امام شافعی کا مسلک قرار دیا ہے عام طور پر یہی مشہور ہے امام غزالی نے بھی اسے مختار قرار دیا[3] لیکن امام نووی نے شرح وسیط میں فرمایا ہے کہ امام شافعی کا صحیح مسلک یہ ہے کہ اجماع سکوتی اجماع بھی ہے اور حجت بھی البتہ حجت قطعی نہیں ہے بلکہ حجت ظنی ہے جن لوگوں نے امام شافعیؒ کی طرف عدم اجماع اور عدم حجت کا قول منسوب کیا ہے انہوں نے امام شافعیؒ کے اس قول سے استدلال کیا ہے کہ لاینسب الی ساکت قول۔ لیکن محققین کے نزدیک اس قول سے اجماع قطعی کی نفی مراد ہے نہ کہ ظنی کی۔ مطلب یہ ہے کہ ساکت کی طرف صریح قول منسوب نہیں کیا جا سکتا امام شافعیؒ کا مقصد مطلق موافقت کی نفی کرنا نہیں ہے[4] آمدی کا مسلک بھی یہی ہے کہ اجماع سکوتی

(۱) الکشف ص ۹۵۲ ج ۳
(۲) الکشف ص ۹۴۹ ج ۳
(۳) المستصفی ص ۱۹۱ ج ۱
(۴) حاشیة البنانی علی شرح جمع الجوامع ص ۱۲۷ ج ۲

ظنی ہے حجت قطعی نہیں[1] لیکن ابن السبکی نے شرح جمع الجوامع میں صحیح یہ قرار دیا ہے کہ یہ مطلقاً حجت ہے اور بقول رافعی یہی مشہور ہے[2] بہر کیف جو حضرات اجماع سکوتی کو نہ اجماع مانتے ہیں اور نہ حجت ان کے دلائل درج ذیل ہیں:

(۱) حدیث ذوالیدین میں ہے کہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک دفعہ ظہر یا عصر چار رکعات کی بجائے دو رکعات پڑھا کر سلام پھیر دیا تو ذوالیدین نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ آپ بھول گئے ہیں یا نماز ہی میں کمی ہوگئی ہے؟ تو آپ نے ارشاد فرمایا کہ نہ تو میں بھولا ہوں اور نہ نماز میں کمی ہوئی ہے پھر آپ نے صحابہ کی طرف متوجہ ہو کر فرمایا کہ کیا ذوالیدین صحیح کہہ رہا ہے؟ صحابہ نے عرض کیا کہ ہاں یا رسول اللہ وہ صحیح کہہ رہا ہے الحدیث[3] اس واقعہ میں جب ذوالیدین نے آپ سے دریافت کیا تو باقی صحابہ ساکت تھے لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کے اس سکوت کو ذوالیدین کی موافقت نہیں قرار دیا بلکہ ان سے خود دریافت فرمایا اگر سکوت موافقت پر دلالت کرتا تو آپ صحابہ سے دریافت نہ فرماتے خاص طور پر جبکہ نماز کے اندر تھے۔[4]

(۲) ایک دفعہ حضرت عمرؓ کے پاس غنیمت کا مال آیا انہوں نے وہ مال مسلمانوں میں تقسیم کر دیا اور کچھ مال باقی رہ گیا اس کے بارے میں انہوں نے صحابہ سے مشورہ کیا بعض صحابہ نے یہ مشورہ دیا کہ آپ نے ہر حقدار کا حق ادا کر دیا ہے لہذا اس مال کو تقسیم نہ کیجئے تاکہ ضرورت کے وقت کام آئے حضرت علیؓ بھی وہاں موجود تھے لیکن خاموش رہے حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ ابوالحسن! آپ کی کیا رائے ہے حضرت علیؓ نے فرمایا کہ لوگوں نے کہا تو ہے۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ آپ ضرور اپنی رائے بیان کریں۔ حضرت علیؓ نے ان سے فرمایا کہ آپ کیوں اپنے یقین کو شک اور علم کو جہل بنا رہے

(۱) الاحکام ص ۱۸۸ ج ۱
(۲) شرح جمع الجوامع حواله بالا
(۳) بخاری ومسلم، كذا في المشكاة ص ۹۳ ج ۱
(۴) الکشف ص ۹۴۹ ج ۳

ہیں؟ حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ اب تو آپ کو اس کی تشریح ضرور کرنا ہوگی۔ اس پر حضرت علیؓ نے ایک واقعہ بیان کیا جسے سن کر حضرت عمرؓ نے بقیہ مال بھی تقسیم کر دیا۔[1] اس واقعہ میں بھی حضرت عمرؓ نے حضرت علیؓ کے سکوت کو دیگر صحابہ کی موافقت پر محمول نہیں کیا بلکہ خود ان سے دریافت کیا اور حضرت علیؓ بھی دوسرے حضرات کے مشورے پر خاموش رہے از خود نہیں بولے دریافت کرنے پر دوسرے حضرات کے خلاف مشورہ دیا اس سے معلوم ہوا کہ نفس سکوت موافقت کی دلیل نہیں ہے ورنہ حضرت عمر ان سے نہ پوچھتے اور حضرت علی ساکت نہ رہتے۔[2]

(۳) ایک عورت کا شوہر غائب تھا وہ عورت اجنبی لوگوں کے ساتھ بے تکلف سے پیش آتی تھی جب حضرت عمرؓ کو اس کی اطلاع ملی تو وہ اس عورت کو اس حرکت سے روکنے کے لئے تشریف لے گئے حضرت عمرؓ کو دیکھ کر ہیبت اور ڈر سے اس عورت کا حمل گر گیا اس سلسلہ میں حضرت عمرؓ نے صحابہ سے مشورہ کیا انہوں نے مشورہ یہ دیا کہ آپ پر کوئی تاوان نہیں آئے گا اس لئے کہ آپ کا وہاں جانا اس کی خیر خواہی اور تادیب کے لئے تھا اس مجلس حضرت علیؓ بھی تشریف فرما تھے اور خاموش تھے جب حضرت عمرؓ نے ان سے دریافت فرمایا تو انہوں نے جواب دیا کہ ان لوگوں نے جو کچھ کہا اگر یہ ان کا اجتہاد ہے تو اس میں انہیں غلطی ہوئی ہے اور اگر ان لوگوں کا مقصد آپ کا قرب حاصل کرنا ہے تو انہوں نے آپ کی خیانت کی ہے میرے نزدیک آپ پر تاوان واجب ہے حضرت عمرؓ نے حضرت علیؓ کی تائید فرمائی۔ اس واقعہ میں بھی حضرت علیؓ دیگر حضرات کے مشورہ دیتے وقت ساکت تھے حالانکہ حضرت علیؓ کے نزدیک ان کا مشورہ صحیح نہ تھا اور حضرت عمرؓ نے ان کی خاموشی کو دیگر حضرات کی موافقت پر محمول نہیں کیا بلکہ خود ان سے دریافت فرمایا۔ تو معلوم ہوا کہ سکوت

(۱) رواہ محمد بن الحسن فی الاصل (ص ۷۶ ج ۲) عن ابی یوسف عن الحسن بن عمارۃ عن الحکم موسی ابن طلحۃ
(۲) الکشف حوالہ بالا

موافقت کی دلیل نہیں ہے۔[1]

جمہور کی طرف سے پہلی روایت کا ایک جواب تو یہ ہے کہ جس سکوت کو موافقت پر محمول کیا جاتا ہے اور جس سے اجماع منعقد ہوتا ہے وہ بعض مجتہدین کے قول و فعل پر دوسرے مجتہدین کا سکوت ہے غیر مجتہدین کا سکوت مراد نہیں۔ اس لئے کہ غیر مجتہدین کے سکوت وعدم سکوت سے اجماع میں کوئی خلل واقع نہیں ہوتا بلکہ مجتہدین کے سامنے غیر مجتہدین کو بولنے کا حق ہی نہیں ہوتا، تو صحابہ بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے مجتہدین نہیں تھے کیونکہ وہاں اجتہاد کی ضرورت ہی نہ تھی وحی کے ذریعہ ہر حکم معلوم ہو جاتا تھا تو وہاں نہ بولنے والے مجتہد تھے اور نہ ساکتین مجتہد تھے لہذا ایسے موقع پر بعض کے سکوت کو دوسروں کی موافقت پر محمول نہیں کیا جا سکتا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ سکوت مجتہد کو موافقت پر اس وقت محمول کیا جاتا ہے جبکہ مجلس اجتہاد ختم ہو جائے اس لئے کہ اختتام مجلس سے پہلے ہر مجتہد کو اظہار رائے کا حق ہوتا ہے مذکورہ صورت میں چونکہ مجلس ختم نہیں ہوئی تھی اس لئے وہاں سکوت کو موافقت پر محمول نہیں کیا گیا۔

تیسرا جواب یہ ہے کہ سکوت مجتہد موافقت پر وہاں دلالت کرتا ہے جہاں اجتہاد کا عمل در آمد ہو یعنی بعض مجتہدین سے کوئی قول یا فعل اجتہاداً صادر ہو اس پر دوسرے مجتہدین سکوت کریں تب وہاں سکوت موافقت پر دلالت کرتا ہے اس لئے کہ اگر اس مجتہد کا قول یا فعل غلط ہو تو دوسرے مجتہدین کے لئے وہاں سکوت جائز نہیں ہوتا غلطی کی نشاندہی ان کی شرعی ذمہ داری ہے ایسے موقع پر سکوت اس بات کی دلیل ہے کہ اس مجتہد کا قول یا فعل درست ہے ظاہر ہے کہ مذکورہ روایت میں ذوالیدین کا سوال کوئی اجتہاد نہ تھا بلکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سہو کی نشاندہی تھی یہاں تو دوسرے صحابہ سے دریافت کرنا ہی تھا اس لئے کہ اکابر صحابہ خاموش تھے سائل صرف ایک ہی

(۱) الکشف ص ۹۵۹ ج ۳

تھا تو اس کا قوی احتمال تھا کہ خود سائل سے کہیں سہو نہ ہوگئی ہو، یہ موقع ہی ایسا نہ تھا کہ سکوت کو موافقت پر محمول کیا جاتا۔ لہٰذا اس قسم کے واقعات سے یہ استنباط کرنا کہ سکوت موافقت پر دلالت نہیں کرتا کسی طرح قرین قیاس نہیں۔

دوسرے اور تیسرے اثر کا ایک جواب فخر الاسلام بزدویؒ نے یہ دیا ہے کہ حضرت علیؓ کا سکوت دونوں مواقع میں جائز تھا اس لئے کہ حضرت علیؓ کے نزدیک دونوں واقعات میں دیگر صحابہ کی رائے بھی صحیح تھی لیکن انہوں نے جو رائے پیش کی وہ زیادہ اچھی اور صحیح تھی کیونکہ مال کی تقسیم اور تاوان ادا کرنے کی صورت میں حضرت عمرؓ لوگوں کی قیل وقال سے بچ جاتے ہیں دوسری رائے پر عمل کرنے کی صورت میں چہ میگوئیوں کا اندیشہ باقی رہتا ہے تو یہاں مسئلہ جواز اور عدم جواز کا نہ تھا جہاں سکوت جائز نہیں ہوتا بلکہ حسن اور احسن کا تھا جہاں سکوت جائز ہے اور اس لے حضرت علیؓ نے سکوت فرمایا اور حضرت عمرؓ نے ان کے سکوت کو موافقت پر محمول نہیں کیا۔ [1]

لیکن یہ جواب دونوں آثار میں سے پہلے اثر میں تو چل جائے گا اسلئے کہ جب حضرت عمرؓ نے ان کی رائے معلوم کی تو انہوں نے جواب دیا کہ قد قال القوم۔ پھر جب حضرت عمرؓ نے اصرار کیا تو فرمایا کہ لم تجعل یقینک شکا وتجعل علمک جھلا؟ ان دونوں جملوں سے معلوم ہو رہا ہے کہ ان کے نزدیک دوسرے حضرات کی رائے غلط نہ تھی لیکن دوسرے اثر میں یہ جواب چلنا مشکل ہے اس لئے کہ اس میں حضرت عمرؓ کے دریافت کرنے پر انہوں نے فرمایا تھا کہ ان کان ھذا جھد رأیھم فقد اخطأوا وان قاربوک ای طلبوک قربتک فقد غشوک ای خانوک [2] اس میں انہوں نے صراحۃً دوسری رائے کی تغلیط کی ہے یعنی اس رائے پر عمل کرنا ان کے نزدیک جائز نہ تھا لہٰذا یہ جواز اور عدم جواز کا مسئلہ بن گیا جس

(۱) اصول بزدوی ص ۲۴۲

(۲) الکشف ص ۹۵۳ ج ۳

میں مجتہد کے لئے خاموش رہنا جائز نہیں ہوتا، اس لئے بہتر جواب وہ ہے جو خود فخر الاسلام نے بعد میں دیا ہے کہ سکوت کو موافقت پر اس وقت محمول کیا جاتا ہے جبکہ مجلس مشاورت ختم ہو جائے یا مشاورت کے بعد فیصلہ صادر کر دیا جائے اختتام مجلس اور صدور فیصلہ سے قبل مجلس میں موجود مجتہدین میں سے کوئی بھی اظہار رائے کر سکتا ہے اگر مجلس میں بعض مجتہدین نے اظہار رائے کر دیا اور دوسرے مجتہدین خاموش رہے اس کے بعد مجلس برخاست ہوگئی یا فیصلہ صادر ہو گیا تو اس صورت میں ساکتین کے سکوت کو ناطقین کی موافقت پر محمول کیا جائے گا۔ مذکورہ دونوں آثار میں سکوت اختتام مجلس اور صدور فیصلہ سے پہلے تھا اس لئے حضرت عمرؓ کو پوچھنے کی ضرورت پڑی لہٰذا اس قسم کے سکوت سے اگر موافقت ثابت نہ ہو تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ کسی موقع پر بھی سکوت سے موافقت ثابت نہ ہو (اس لئے کہ انتفاء خاص انتفاء عام کو مستلزم نہیں ہوتا) شمس الائمہ سرخسی نے بھی اسی جواب کو اختیار کیا ہے۔ [1]

مانعین اجماع سکوتی نے مذکورہ دلائل کے علاوہ کچھ عقلی احتمالات بھی بیان کئے ہیں کہ: (۱) جس طرح سکوت میں موافق کا احتمال ہے یہ احتمال بھی ہے کہ ممکن ہے کہ مجتہد ساکت نے اس واقعہ کے حکم میں اجتہاد ہی نہ کیا ہو اسلئے سکوت اختیار کر لیا ہو (۲) یہ بھی احتمال ہے کہ اجتہاد تو کیا ہو لیکن کسی ایک جانب فیصلہ نہ کر پایا ہو (۳) اور اگر کسی ایک جانب فیصلہ بھی کر لیا ہو لیکن قول ظاہر کے خلاف ہونے کی وجہ سے اظہار نہ کیا ہو تاکہ اس میں مزید غور وفکر کر سکے یا اس لئے اظہار نہ کیا ہو کہ وہ ہر مجتہد کو حق پر سمجھتا ہے (۴) یہ بھی احتمال ہے کہ ہیبت یا فتنہ کھڑے ہونے کے ڈر سے سکوت اختیار کیا ہو جیسا کہ عبداللہ بن عباسؓ سے منقول ہے کہ انہوں نے عہد فاروقی میں مسئلہ عول میں حضرت عمرؓ کے سامنے سکوت اختیار کر لیا تھا لیکن بعد میں عول کی مخالفت کی اور اپنی رائے کا اظہار کیا کسی کے اس استفسار پر کہ آپ نے حضرت عمرؓ کے سامنے کیوں اپنی

(۱) حاصل الکشف ص ۹۵۳ ج ۳

رائے کا اظہار نہیں کیا؟ انہوں نے جواب دیا کہ حضرت عمرؓ ہیبتناک آدمی تھے خوف کی وجہ سے میں اپنی رائے ظاہر نہ کر سکا۔

سیف الدین آمدی ان احتمالات کو نقل کر کے فرماتے ہیں کہ یہ احتمالات اگرچہ عقلاً ممکن ہیں لیکن ارباب دین اور اہل حل وعقد کے ظاہر احوال کے خلاف ہیں پہلا احتمال کہ "ممکن ہے کہ مجتہدین ساکتین نے اجتہاد نہ کیا ہو" مجتہدین کی جماعت سے بعید ہے جبکہ انہیں غور وفکر کی مدت ملی ہو اس لئے کہ اس صورت میں پیش آنے والے واقعہ میں حکم شرعی کا اہمال لازم آتا ہے علاوہ ازیں مجتہد ہونے کی حیثیت سے ان پر اجتہاد واجب اور دوسروں کی تقلید ناجائز ہے اور ترک اجتہاد معصیت ہے اس لئے یہ مجتہدین سے بعید ہے۔ دوسرا احتمال کہ "ممکن ہے کہ کسی ایک جانب فیصلہ نہ کر پایا ہو" اس لئے صحیح نہیں کہ ہر حکم کے لئے اللہ کی طرف سے کوئی نہ کوئی دلیل یا اس کی علامات ہوتی ہیں جن پر مجتہدین مطلع ہوتے ہیں تو اگر مجتہدین کے اجتہاد سے بھی حکم معلوم نہ ہو اور قرآن وسنت میں بھی وہ حکم موجود نہ ہو تو لازم آئے گا کہ شریعت میں اس حادثہ کا حکم نہ ہو اور یہ آیت قرآنی الیوم اکملت لکم دینکم کے خلاف ہے لہٰذا یہ بات بعید ہے کہ اجتہاد کر کے بھی کسی ایک جانب فیصلہ نہ کر پائے۔

تیسرے احتمال کا جواب یہ ہے کہ مزید غور وفکر کے لئے اظہار رائے نہ کرنا اگرچہ ممکن ہے لیکن پوری ایک جماعت کا اس طرح کرنا عادۃً محال ہے خاص طور پر جبکہ ایک طویل مدت گزر جائے اور بغیر نکیر کے ان کی وفات ہو جائے۔ رہا یہ کہنا کہ "ممکن ہے کہ وہ ہر مجتہد کو حق پر سمجھتے ہوں اس لئے نکیر نہ کی ہو" سو یہ بحث ومناظرہ کے لئے مانع نہیں یعنی اس صورت میں وہ بحث ومناظرہ کے ذریعہ اپنی رائے بیان کر سکتے ہیں اور دوسرے کی رائے کا مأخذ معلوم کر سکتے ہیں جیسا کہ صحابہ کے زمانہ سے مجتہدین کا یہ طریقہ رہا ہے کتنے مسائل ایسے ہیں جن میں مجتہدین نے بحث ومناظرہ کے معرکے گرم کئے ہیں! خود جو حضرات کل مجتہد مصیب کے قائل ہیں وہ بھی اجتہادی مسائل

میں بحث ومناظرہ کرتے نظر آتے ہیں اس عقیدے کی وجہ سے خاموش نہیں رہتے۔ [۱]

چوتھے احتمال کا جواب یہ ہے کہ کسی خوف اور ڈر کی وجہ سے ساکت رہنا مجتہدین کی شان سے بہت بعید ہے ان کی شان تو یہ ہے کہ لا یخافون فی اللہ لومۃ لائم۔ جو لوگ ان کے حالات سے واقف ہیں وہ جانتے ہیں کہ کبھی کسی کی ہیبت وقوت اور خوف وہراس سے یہ حضرات مرعوب نہیں ہوئے اور نہ حق کو چھپایا ایک روایت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ لا يمنعن احدكم رهبة الناس أن يقول بحق اذا راه الحديث [۲] تم میں سے کسی کو لوگوں کا ڈر ہرگز حق کہنے سے نہ روکے جبکہ اسے دیکھے۔ ایک اور روایت میں ارشاد ہے کہ لا تزال طائفة من امتي يقاتلون على الحق ظاهرين الى يوم القيامة. [۳]
میری امت کی ایک جماعت قیامت تک کے لئے لڑتی رہے گی اور اپنے مخالفین پر غالب رہے گی۔

پیچھے امام بخاری کے حوالہ سے گزرا ہے کہ اس طائفہ سے اہل علم مراد ہیں اگر مجتہدین اس طائفہ کا مصداق نہ بنیں تو اور کون بنے گا؟ علاوہ ازیں پیچھے ہم نے اجماع سکوتی کے شرائط میں ذکر کیا ہے کہ اگر عدم رضا کا کوئی قرینہ موجود ہو تو سکوت کو موافقت پر محمول نہیں کیا جائے گا لہٰذا اگر کہیں یہ ثابت ہو جائے کہ کسی مجتہد نے خوف اور ڈر کی وجہ سے سکوت کیا ہے تو وہاں ہم بھی سکوت کو موافقت پر محمول نہیں کریں گے تو پھر کوئی نزاع ہی باقی نہیں رہتا۔

رہا حضرت ابن عباسؓ کا مسئلہ عول میں حضرت عمرؓ کی ہیبت سے اپنی رائے ظاہر نہ کرنے کا مسئلہ، سو جواب سے پہلے عول کا مسئلہ سمجھ لینا چاہئے۔ واقعہ یہ ہے کہ حضرت

(۱) حاصل الاحکام ص ۱۸۷ و۱۸۸ ج ۱
(۲) رواه الطبرانی فی الاوسط ورجاله رجال الصحیح غیر شیخ الطبرانی – مجمع الزوائد ص ۲۶۵ ج ۷
(۳) صحیح مسلم کتاب الامارة ص ۱۴۳ ج ۲

عمرؓ کے عہد میں ایک عورت کا انتقال ہوا اس نے اپنے پیچھے ورثہ میں شوہر، ماں اور ایک سگی بہن چھوڑی میت کی کوئی اولاد نہیں تھی ایسی صورت میں تقسیم وراثت کے اصول کی رو سے شوہر اور بہن میں سے ہر ایک کو نصف نصف اور ماں کو ثلث الکل ملنا چاہئے اور مسئلہ چھ سے ہونا چاہئے لیکن ظاہر ہے کہ اگر مسئلہ چھ سے ہو اور شوہر اور بہن کو نصف نصف دیا جائے تو ماں کو کچھ نہیں ملتا حالانکہ ماں کسی صورت میں محروم نہیں ہوتی ہاں کبھی اس کا حصہ گھٹ جاتا ہے جسے ''حجب'' نقصان کہا جاتا ہے لیکن حجب حرمان کبھی نہیں ہوتا اور یہاں حجب نقصان کا کوئی سبب موجود نہیں ہے تو اگر اسے ثلث الکل دیا جائے تو دو حصے اور بڑھ جائیں گے اب کل حصے آٹھ ہو گئے جبکہ مخرج چھ ہے تو مخرج سے دو حصے زائد ہو گئے اس لئے حضرت عمرؓ نے صحابہ کو جمع کر کے مشورہ کیا ان میں حضرت عثمان، حضرت علی، حضرت عباس، حضرت ابن مسعود اور حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہم اجمعین تھے حضرت عباسؓ نے عول کرنے کا مشورہ دیا عول کے معنی حصے بڑھانے کے ہیں یعنی مسئلہ چھ کی بجائے آٹھ سے کیا جائے شوہر اور بہن کو تین تین حصے اور ماں کو دو حصے دے دیئے جائیں۔ حضرت عباسؓ کی دوسرے حضرات نے بھی موافقت کی، بعد میں بھی کسی صحابی نے مخالفت نہیں کی البتہ حضرت عمرؓ کی وفات کے بعد حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے اس مسئلہ میں اختلاف رائے کا اظہار کیا اور عول کی ضرورت سے انکار کیا ان کے نزدیک مسئلہ چھ سے ہی ہوگا تین حصے شوہر کو دو حصے ماں کو اور ایک حصہ بہن کو ملے گا جب ان سے پوچھا گیا کہ آپ نے حضرت عمرؓ کے عہد میں کیوں اپنی رائے کا اظہار نہیں کیا؟ تو انہوں نے فرمایا کہ ھبتہ و کان مھیبا یعنی حضرت عمرؓ ہیبتناک آدمی تھے اس لئے مجھے ڈر لگا۔[1]

بیہقی نے سنن کبری میں عبیداللہ بن عبداللہ بن عتبۃ بن مسعود سے ایک طویل روایت نقل کی ہے جس میں عبیداللہ اور زفر بن اوس کا حضرت ابن عباسؓ کے پاس

(۱) شریفیه ص ۵۵

جانے اور ان سے عول کے مسئلہ میں گفتگو کرنے کا ذکر ہے اس روایت کے اخیر میں ہے،

فقال له زفر فما منعک ان تشیر بهذا الرأی علی عمر فقال هبته[1]

زفر نے حضرت ابن عباس سے پوچھا کہ پھر آپ نے حضرت عمرؓ کو اس رائے کے مطابق مشورہ کیوں نہیں دیا تو انہوں نے فرمایا کہ مجھے ان سے ڈر لگا تھا۔

بہرحال جب عہد فاروقی میں مسئلہ عول میں صحابہ کا اتفاق ہوا تو حضرت عبداللہ بن عباسؓ خاموش تھے اور عول کے خلاف رائے رکھتے تھے لیکن حضرت عمرؓ کے خوف سے اپنی رائے کا اظہار نہیں کیا ان کی وفات کے بعد اختلاف رائے کا اظہار کیا اس سے معلوم ہوا کہ سکوت موافقت اور رضا پر دلالت نہیں کرتا۔

عام اصولیین نے اس اثر کا یہ جواب دیا ہے کہ یہ اثر صحیح نہیں بلکہ ضعیف ہے[2] اس لئے کہ حضرت عمرؓ حق بات بہت جلد قبول کر لیتے تھے اور حضرت ابن عباسؓ کو اکابر صحابہ پر ترجیح دیتے تھے اور ان کی رائے کو مستحسن قرار دیتے تھے جیسا کہ بخاری وغیرہ کتب حدیث میں اس قسم کے واقعات موجود ہیں پھر حضرت ابن عباسؓ کے ان سے ڈرنے کے کیا معنی؟ علاوہ ازیں صحابہ کا اختلاف اور ان کے آپس کا مناظرہ اور بحث و مباحثہ ایک ایسی بات ہے جو کسی سے مخفی نہیں چنانچہ جب حضرت عمرؓ نے چار سو درہم سے زائد مہر مقرر کرنے سے منع فرمایا تو ایک عورت نے ان کو ٹوکا اور آیت قرآنی و آتیتم احدا

(۱) السنن الکبری ص ۲۵۳ ج ۶، ورواه ابو الشیخ فی الفرائض کذا فی کنز العمال ص ۷ ج ۶ وقال العلامة قاسم بن قطلوبغا فی تخریجه علی اصول البزدوی: رواه الطحاوی فی الاحکام واسماعیل بن اسحاق القاضی فی الاحکام ایضا کلاهما بطوله، ورواه سعید بن منصور مختصرا ولم ار للمدرة ذکرا فیما رأیت الخ اصول بزدوی ص ۲۴۰، وقال المحقق ابن امیر الحاج: رواها غیر واحد منهم ابویعلی الموصلی بسند قوی الخ التقریر والتحبیر ص ۱۰۳ ج ۳

(۲) اصول بزدوی ص ۲۴۲، التحریر مع التقریر ص ۱۰۳ ج ۳

هن قنطارا فلا تأخذوا منها شيئا الآية سے زیادت مہر کے جواز پر استدلال کیا
جسے حضرت عمرؓ نے تسلیم کیا اور یہ فرمایا کہ اللهم غفرا كل الناس افقه من عمر.
پھر منبر پر چڑھ کر پہلے قول سے رجوع کیا۔[۱] تو جہاں ایک عورت بھی حضرت عمرؓ کو ٹوک
سکتی ہو وہاں حضرت ابن عباس جیسے جلیل القدر صحابی کا ڈر کی وجہ سے اپنی رائے کا ظاہر
نہ کرنا اور خاموش رہنا ناقابل یقین بات ہے جبکہ حضرت ابن عباس حضرت عمرؓ کے
مقربین میں سے تھے اس لئے اس اثر میں انقطاع نہ سہی باطنی ضرور موجود ہے[۲]
دوسرے الفاظ میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ یہ روایت معلول ہے۔

لیکن محقق ابن امیر الحاج فرماتے ہیں کہ حضرت ابن عباسؓ کے اثر کو غیر صحیح کہنا
مشکل ہے اس لئے کہ ہمارے شیخ حافظ[۳] نے فرمایا ہے کہ یہ روایت موقوف ہے اور
حسن ہے آگے محقق موصوف نے یہ جواب دیا ہے کہ ممکن ہے کہ حضرت ابن عباسؓ نے
اس لئے سکوت فرمایا ہو کہ اس وقت درجۂ اجتہاد کو نہیں پہنچے تھے اور غیر مجتہد کے لئے
اظہار مخالفت ضروری نہیں[۴] اس کی تائید عطاء کی روایت سے بھی ہوتی ہے جس کے
الفاظ یہ ہیں کہ،

فقلت لم لم تقل في زمن عمر فقال كنت صبيا وعمر مهيبا. [۵]

میں نے پوچھا کہ آپ نے یہ بات حضرت عمرؓ کے زمانہ میں کیوں نہیں فرمایا کہ
میں بچہ تھا اور عمرؓ ہیبتناک تھے۔

اس اثر کو صحیح تسلیم کرتے ہوئے فخر الاسلام بزدویؒ نے ایک جواب یہ دیا ہے کہ

(۱) رواہ ابو یعلی فی الکبیر وفیہ مجالد بن سعید وفیہ ضعف وقد وثق۔ کذا فی مجمع الزوائد کتاب النکاح ص ۲۸۴ ج ۴
(۲) مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت ص ۲۳۳ ج ۲
(۳) غالباً حافظ ابن حجر مراد ہیں محقق موصوف شیخ ابن ہمام اور حافظ ابن حجر دونوں کے شاگرد ہیں۔
(۴) التقریر والتحبیر ص ۱۰۴ ج ۳
(۵) حاشیہ شریفیہ ص ۵۵

حضرت ابن عباسؓ کے قول "هبته" کا مطلب یہ ہے کہ جب میں نے دیکھا کہ حضرت
عمرؓ نے عول کو اپنا مسلک بنالیا ہے تو مجھے ان سے بحث ومباحثہ کرنے میں ڈر محسوس ہوا
اس لئے میں نے ان سے کوئی مناظرہ نہیں کیا تو ابن عباس کا مقصود امتناع عن
المناظرة کا عذر بیان کرنا ہے۔[۱]

جو حضرات اجماع سکوتی کو حجت ظنیہ مانتے ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ سکوت
مجتہدین میں اگرچہ رضا اور موافقت کے علاوہ دوسرے احتمالات ہیں لیکن وہ احتمالات
بہت بعید ہیں اس لئے ظاہر یہی ہے کہ ان کا سکوت موافقت اور رضا کی بنا پر ہے
کیونکہ ان کے حالات کے استقراء اور تتبع وتلاش سے ثابت ہوتا ہے کہ کبھی کسی کے
خوف وہیبت سے وہ اظہار حق سے باز نہیں رہے۔ جس بات کو وہ حق سمجھتے ہیں اسے دو
ٹوک الفاظ میں کسی کی پرواہ کئے بغیر ظاہر کردیتے ہیں جس کی چند مثالیں درج ذیل
ہیں:

(۱) ایک دفعہ حضرت عمرؓ نے ایک زانیہ حاملہ عورت کو رجم کرنے کا حکم دیا حضرت
معاذؓ نے فرمایا کہ،

لا سبيل لك عليها حتى تضع ما في بطنها. [۲]

جب تک وضع حمل نہ ہو آپ اسے رجم نہیں کرسکتے۔

بعض طرق میں اس طرح آیا ہے کہ،

**ان جعل الله لك على ظهرها سبيلا فما جعل لك على ما في بطنها
سبيلا حتى قال عمر لولا معاذ لهلك عمر.** [۳]

اگر آپ کو اللہ نے اس کی پشت پر قدرت دی ہے لیکن جو اس کے پیٹ میں اس
پر قدرت نہیں دی۔ یہ سن کر حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ اگر معاذ نہ ہوتے تو عمر ہلاک

(۱) اصول بزدوی ص ۲۴۲
(۲) رواہ ابن ابی شیبہ ورجالہ ثقات۔ کذا فی فتح الباری ص ۱۳۶ ج ۱۲
(۳) الاحکام ص ۱۸۸ ج ۱

ہو جاتا۔

(۲) بیع امہات الاولاد کے سلسلہ میں حضرت علیؓ نے حضرت عمرؓ کی موافقت کر لی تھی کہ ان کی بیع درست نہیں بعد میں حضرت علیؓ نے اس قول سے رجوع کر لیا تھا اور جواز بیع کے قائل ہو گئے تھے تو جب حضرت علیؓ نے اپنی دوسری رائے کا اظہار کیا تو عبیدۃ السلمانی نے ان سے کہا کہ،

رایک مع الجماعة احب الینا من رایک وحدک.[1]

آپ جو رائے جماعت کی موافقت میں ہے ہمیں وہ رائے زیادہ پسند ہے بہ نسبت آپ کی انفرادی رائے کے۔

(۳) ایک شخص نے اپنی بیوی کا دودھ پی لیا اور حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ سے مسئلہ معلوم کیا تو انہوں نے فرمایا کہ تمہاری بیوی تم پر حرام ہوگئی ہے پھر وہ شخص حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے پاس آیا اور ابوموسیٰ اشعریؓ کا جواب بھی سنایا تو حضرت ابن مسعود ابوموسیٰ اشعریؓ کے پاس آئے اور فرمایا کہ،

ارضیع هذا؟ فقال ابو موسى لا تسالوني مادام هذ الحبر بين اظهر كم.[2]

کیا یہ دودھ پیتا بچہ ہے؟ ابوموسیٰ اشعریؓ نے فرمایا کہ جب تک یہ حبر تم میں موجود ہیں مجھ سے کوئی مسئلہ نہ پوچھا کرو۔

اس قسم کے دسیوں واقعات ملیں گے جن میں ایک صحابی نے دوسرے کی رائے کی مخالفت کی ہو اور جس بات کو حق سمجھا اسے بلا روک ٹوک بیان کر دیا ہو اور جس بات کو خلاف حق سمجھا اسے بلا خوف لومۃ لائم رد کر دیا ہو۔ اس لئے جہاں مجتہدین سے سکوت ثابت ہو مخالفت ثابت نہ ہو تو اسے موافقت پر ہی محمول کیا جانا چاہئے۔ لیکن ظاہر ہے کہ موافقت پر محمول کرنے کے لئے کوئی دلیل قطعی موجود نہیں ہے بلکہ اس کی

(۱) نصب الرایہ ۲۹۰ ج ۳

(۲) رواہ الدار قطنی وابوداؤد والبیهقی والحدیث حسن - کذا فی اعلاء السنن ص ۱۲۳ ج ۱۱

بنیاد حسن ظن ہے اس لئے اجماع سکوتی کو حجت قطعی نہیں کہا جاسکتا بلکہ حجت ظنی کہا جاسکتا ہے۔[1]

حنفیہ کے دلائل

حنفیہ سمیت جن حضرات کے نزدیک اجماع سکوتی حجت قطعی ہے ان کے دلائل درج ذیل ہیں:

(۱) اگر انعقاد اجماع کے لئے ہر مجتہد سے قول وفعل کے صدور کو ضروری قرار دیا جائے تو تحقق اجماع متعذر اور غیر ممکن ہو جائے گا اس لئے کہ کسی زمانہ کے تمام مجتہدین سے فرداً فرداً کسی قول یا فعل کا ثبوت عادۃً متعذر بھی ہے اور حرج بھی، جو شرعاً مدفوع ہے یہی وجہ ہے کہ ہر زمانہ میں لوگوں کی عادت یہ رہی ہے کہ بڑے حضرات ہی فتاوی دیا کرتے تھے اور دوسرے لوگ ان کی موافقت کر لیا کرتے تھے یعنی تسلیم کر کے سکوت اختیار کر لیتے تھے[2] محقق ابن قدامہ فرماتے ہیں کہ اگر اجماع سکوتی کو اجماع نہ کہا جائے تو اجماع کا وجود متعذر ہوگا اس لئے کہ کسی بھی اجماعی مسئلہ پر مجتہد کا صریح قول منقول نہیں ہے۔[3]

(۲) حجیت اجماع کے متعلق جتنے دلائل ہیں ان میں سے کسی بھی دلیل سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ انعقاد کے لئے ہر مجتہد سے قول وفعل کا صدور ضروری ہے بلکہ ان دلائل سے صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ جب کسی بات پر مجتہدین امت کا اتفاق ہو تو اجماع منعقد ہو جاتا ہے ظاہر ہے کہ اتفاق کے لئے ہر ایک کی تنصیص ضروری نہیں ہے بلکہ سکوت سے بھی اتفاق ثابت ہوتا ہے شریعت کے بہت سے مسائل میں سکوت کو موافقت اور رضا پر محمول کیا گیا ہے لہٰذا یہاں بھی سکوت کو موافقت پر محمول کیا جائے۔

(۱) مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت ص ۲۳۴ ج ۲

(۲) التقریر ص ۱۰۲ ج ۳ اصول بزدوی ص ۲۴۲

(۳) ابن قدامہ وآثارہ الاصولیہ ص ۱۵۳ ج ۲

(۳) جب کوئی ایسا واقعہ پیش آتا ہے جس کے متعلق قرآن وسنت میں کوئی نص صریح موجود نہیں ہوتی تو اس وقت کے مجتہدین پر واجب ہو جاتا ہے کہ قرآن وسنت سے اس واقعہ کا حکم استنباط کریں تو اگر بعض مجتہدین حکم کا استنباط کرتے ہیں اور دوسرے مجتہدین اس حکم کی اطلاع ملنے پر سکوت اختیار کرتے ہیں تو اس سکوت کو موافقت پر محمول کرنا لازم ہے بشرطیکہ پیچھے بیان کردہ تمام شرائط متحقق ہوں۔ اس لئے کہ اس سکوت کی دو ہی وجہ ہو سکتی ہیں ہیں موافقت یا مخالفت۔ پہلی صورت میں ہمارا مدعی ثابت ہے اور دوسری صورت میں جب بعض مجتہدین کا بیان کردہ حکم ان کے نزدیک صحیح نہیں تھا تو ان پر لازم تھا کہ امت کو غلطی سے بچاتے اور صحیح حکم اور حق بات بیان کر دیتے جب انہوں نے اظہار حق نہیں کیا تو کتمان حق لازم آیا جس کی وجہ سے وہ فسق کے مرتکب ہوئے اور پیچھے گزرا ہے کہ فسق کا ارتکاب کرنے والا اجماع کا اہل نہیں رہتا لہذا ساکتین اجماع کے اہل نہیں رہے تو جن مجتہدین نے استنباط حکم کیا ہے وہی ارکان اجماع ہیں چونکہ ان سب کا اتفاق پایا گیا ہے اس لئے اجماع منعقد ہو گیا اور قطعی بن گیا[۱] بہر حال سکوت کو موافقت پر محمول نہ کرنے کی صورت میں ساکتین کی تفسیق لازم آتی ہے جو مجتہدین کی شان سے بہت بعید ہے اس لئے سکوت کو موافقت پر محمول کرنا ضروری ہے اور جب موافقت ثابت ہو گئی تو اجماع بھی قطعی بن گیا البتہ اس کی قطعیت عزیمت کی طرح نہیں ہے چنانچہ علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ اجماع سکوتی اگرچہ ادلۂ قطعیہ میں سے ہے لیکن اس کے منکر کو کافر قرار نہیں دیا جائے گا[۲] حقیقت یہ ہے کہ جتنے مسائل اجماعیہ ہیں وہ زیادہ تر اجماع سکوتی کی پیداوار ہیں اجماع سکوتی کے انکار کی صورت میں بہت سے مسائل اجماعیہ سے دستبردار ہونا پڑے گا محقق ابن قدامہ فرماتے ہیں کہ

ولم يوجد الاجماع الا القول المنتشر. [۳]

---

(۱) حاصل فواتح الرحموت ص ۲۳۳ ج ۲

(۲) تلویح ص ۵۴۴

(۳) مغنی ص ۱۷ ج ۴

مذکورہ بالا مسئلہ پر فخر الاسلام بزدویؒ نے ایک اور مسئلہ متفرع کیا ہے کہ اگر خلفاء صحابہ میں سے کسی نے خطبہ میں کوئی مسئلہ بیان کیا اور باقی صحابہ نے اس پر سکوت اختیار کیا تو اسے بھی اجماع کہا جائے گا اس لئے کہ اگر وہ مسئلہ صحیح نہ تھا تو باقی حضرات پر اظہار حق ضروری تھا اور سکوت عن الحق حرام تھا تو ان کے سکوت کو اگر موافقت پر محمول نہ کیا جائے تو صحابہ کی تفسیق لازم آتی ہے جو باطل ہے صاحب کشف الاسرار فرماتے ہیں اس کے لئے خطیب کا خلفاء میں سے ہونا ضروری نہیں بلکہ کوئی بھی شخص خطبہ میں کوئی مسئلہ بیان کرے اور دوسرے حضرات مجتہدین اس پر سکوت اختیار کریں تو اسے بھی اجماع کہا جائے گا۔[۱]

اجماع مرکب

پیچھے جس اجماع کی تفصیلات ہم بیان کر آئے ہیں اسے اجماع بسیط اجماع غیر مرکب اور اجماع سندی کہا جاتا ہے اجماع کی ایک قسم اور ہے جسے اجماع مرکب اور اجماع مذہبی کہتے ہیں اس اجماع مرکب کی تعریف اس طرح کی گئی ہے کہ،

ما اجتمع عليه الأراء على حكم الحادثة مع وجود الاختلاف في العلة. [۲]

جس میں بہت سی آراء کسی حادثہ کے حکم میں جمع ہو جائیں لیکن اس حکم کی علت میں اختلاف ہو۔

بعض حضرات نے اس طرح تعریف کی ہے کہ، الاجماع المركب: عبارة عن الاتفاق في الحكم مع الاختلاف في المأخذ، لكن يصير الحكم مختلفا فيه بفساد أحد المأخذين. [۳]

یعنی اجماع مرکب یہ ہے کہ ماخذ میں اختلاف کے باوجود حکم میں اتفاق ہو، لیکن کسی ایک ماخذ کے فساد کی صورت میں حکم بھی مختلف ہوگا۔

---

(۱) کشف الاسرار ص ۹۵۶ ج ۳

(۲) کشاف اصطلاحات الفنون ص ۲۳۸ ج ۱، اصول الشاشی ص ۷۹

(۳) التعریفات للسید ص ۵

اس اجماع مرکب کی دو قسمیں ہیں ایک قسم کو "احداث قول آخر" سے تعبیر کیا جاتا ہے اور دوسری قسم کو "عدم القائل بالفصل" سے تعبیر کرتے ہیں۔

پہلی قسم کی تشریح یہ ہے کہ اگر کسی مسئلہ میں کسی زمانہ کے مجتہدین کے دو قول ہوں[1] تو بعد کے مجتہدین کے لئے ان دونوں اقوال سے ہٹ کر ایک تیسرا قول اختیار کرنا جائز ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہوا ہے بنیادی طور پر تین مذاہب ہیں پہلا مذہب جمہور کا ہے کہ اگر کسی مسئلہ میں کسی زمانہ کے مجتہدین سے متعدد اقوال منقول ہوں تو ان اقوال کو چھوڑ کر کوئی اور قول اختیار نہیں کیا جا سکتا کیونکہ حق ان اقوال میں منحصر ہے گویا ان مجتہدین کا اس بات پر اجماع منعقد ہو گیا ہے کہ ان اقوال کے علاوہ اس مسئلہ میں اور کوئی قول نہیں ہو سکتا[2] لہٰذا اگر بعد کا کوئی مجتہد ان اقوال سے ہٹ کر کوئی اور قول کرے تو یہ خلاف اجماع ہوگا اور جائز نہ ہوگا۔ مثلاً اگر حاملہ عورت کے شوہر کا انتقال ہو جائے تو وہ کون سی عدت گزارے اس میں صحابہ کا اختلاف ہوا ہے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور حضرت ابوہریرہؓ کے نزدیک اس کی عدت وضع حمل ہے جبکہ حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ ابعد الاجلین کے قائل ہیں یعنی چار مہینے دس دن اور وضع حمل میں سے جو مدت طویل ہوگی اسی کے مطابق عدت گزارے گی، اس مسئلہ میں صحابہ سے یہی دو قول منقول ہیں اور دونوں قول اس پر متفق ہیں کہ وضع حمل سے قبل چار مہینے دس دن سے عدت نہیں گزرے گی تو اگر بعد کا کوئی مجتہد یہ کہے کہ وضع حمل سے پہلے اگر چار مہینے دس دن کی مدت گزر جائے تو عدت ختم ہو جائے گی تو یہ احداث ثالث ہوگا اور مردود ہوگا۔

بعض حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ احداث قول آخر کا بطلان اقوال صحابہ کے ساتھ خاص ہے صحابہ کے علاوہ اگر کسی مسئلہ میں کسی زمانے کے مجتہدین کے متعدد اقوال ہوں تو وہاں احداث قول آخر ممنوع نہ ہوگا۔ لیکن اکثر حنفیہ کے نزدیک اس میں صحابہ

(۱) یہ بطور تمثیل ہے ورنہ دو قول کی کوئی خصوصیت نہیں ہے اس لئے کہ یہ اختلاف اس صورت میں بھی ہے جبکہ دو سے زائد اقوال ہوں۔
(۲) الکشف ص ۹۵۳ ج ۳

اور غیر صحابہ کا کوئی فرق نہیں ہے بہر حال احداث قول آخر ممنوع ہے صاحب کشف البزدوی فرماتے ہیں کہ صحابہ تک محدود رکھنا ان لوگوں کے قول کے مطابق صحیح ہو سکتا ہے جو اجماع کو صحابہ تک محدود مانتے ہیں جس کا فساد پیچھے دلائل سے ثابت ہو چکا ہے۔[1]

دوسرا مسلک بعض ظاہریہ اور بعض متکلمین کا ہے جو اجماع سکوتی کے قائل نہیں ہیں یہ مسلک بعض حنفیہ کی طرف بھی منسوب ہے ان کے نزدیک احداث قول آخر مطلقاً جائز ہے اس لئے کہ مجتہدین کے متعدد اقوال پر اختلاف سے قول آخر کی نفی لازم نہیں آتی، زیادہ سے زیادہ قول آخر سے سکوت ثابت ہوتا ہے جو عدم ذکر ہے اس سے ذکر عدم پر استدلال درست نہیں لہٰذا احداث قول آخر علی الاطلاق جائز ہے بلکہ کسی مسئلہ میں مجتہدین کا متعدد اقوال پر اختلاف خود اس بات کی دلیل ہے کہ اس میں اجتہاد جائز ہے اور اجتہاد کے مطابق عمل کیا جا سکتا ہے۔[2]

تیسرا مسلک سیف الدین آمدی اور ابن حاجب وغیرہ کا ہے ان کے نزدیک احداث قول آخر نہ علی الاطلاق جائز ہے اور نہ علی الاطلاق ناجائز بلکہ اس میں تفصیل ہے وہ یہ کہ پہلے دونوں اقوال جس بات پر متفق ہیں اگر احداث قول ثالث سے وہ بات مرتفع ہو رہی ہے تو احداث قول ثالث باطل ہوگا کیونکہ اس صورت میں اجماع کی مخالفت لازم آ رہی ہے اس کی مثال وراثت جد کا مسئلہ ہے کہ اگر میت کا جد (دادا) بھی موجود ہو اور اخ یعنی بھائی بھی (باپ اور بیٹا یا پوتا موجود نہ ہو) تو اس میں اختلاف ہے بعض حضرات کے نزدیک جد کی موجودگی میں اخ محروم ہوگا اور اسے کچھ نہیں ملے گا لیکن دوسرے حضرات کے نزدیک اخ بھی وارث ہوگا اور جد اس کے لئے حاجب نہیں بنے گا۔ یہ دونوں اقوال اس پر متفق ہیں کہ جد محروم نہیں ہوگا تو اگر بعد کا کوئی مجتہد یہ کہے کہ جد محروم ہوگا تو یہ احداث قول ثالث باطل ہوگا اس لئے کہ اس

(۱) الکشف ص ۹۵۳ ج ۳
(۲) الکشف ص ۹۵۳ ج ۳

سے وہ بات مرتفع ہورہی ہے جس پر پہلے دونوں اقوال متفق تھے گویا اس صورت میں اجماع کی مخالفت لازم آرہی ہے۔

اور اگر احداث قول ثالث سے کسی ایسی بات کا ارتفاع لازم نہیں آرہا جس پر پہلے دونوں اقوال متفق تھے تو اس صورت میں احداث قول ثالث باطل نہ ہوگا بلکہ جائز ہوگا مثلاً اگر کوئی مجتہد طہارت کی تمام صورتوں میں نیت کو ضروری قرار دے اور دوسرا کسی صورت میں بھی نیت کو ضروری قرار نہ دے پھر بعد میں کوئی مجتہد یہ کہے کہ بعض طہارات میں نیت ضروری ہے اور بعض میں ضروری نہیں تو یہ احداث قول ثالث باطل نہ ہوگا اس لئے کہ اس صورت میں پہلے دونوں اقوال کے کسی متفق علیہ بات کی نفی لازم نہیں آرہی ہے لہٰذا یہ قول خلاف اجماع نہ ہوا[1] شوکانی کہتے ہیں کہ یہ تفصیل امام شافعیؒ سے منقول ہے جس کو متاخرین شوافع نے اختیار کیا ہے اور اصولیین کی ایک جماعت نے اس کو راجح قرار دیا ہے ابن حاجب کا مسلک بھی یہی ہے۔[2]

جمہور کی طرف سے دوسرے مسلک والوں کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ مجتہدین کے اختلاف کو علی الاطلاق اجتہاد کے جواز کی دلیل قرار دینا صحیح نہیں بلکہ اس اختلاف سے اس کا جواز نکلتا ہے کہ مجتہدین سے جتنے اقوال منقول ہیں ان میں سے کون سا قول دلیل کی رو سے حق اور قوی ہے اس میں اجتہاد کرے ایسے اجتہاد کی گنجائش ہے لیکن ایسا اجتہاد جس سے مجتہدین کے اجماع کی مخالفت لازم آئے اس کا جواز ثابت نہیں ہوتا دوسرے الفاظ میں یوں کہا جاسکتا ہے کہ مجتہدین کے اختلاف کی صورت میں اجتہاد کی گنجائش تب ہے جبکہ اجماع مانع نہ ہو جہاں اجماع مانع ہو وہاں اجتہاد کی گنجائش نہیں رہتی۔[3]

(۱) الاحکام ص ۱۹۹ ج ۱
(۲) ارشاد الفحول ص ۸۲ صاحب مسلم الثبوت نے امام رازی کا مسلک بھی یہی بتایا ہے ص ۲۳۵ ج ۲
(۳) الکشف ص ۹۵۵ ج ۳، التقریر ص ۱۰۸ ج ۳

دوسرا جواب یہ ہے کہ مسئلہ اجتہاد میں اجتہاد اور احداث قول آخر تقرر اجماع سے پہلے جائز ہوتا ہے تقرر اجماع کے بعد اجتہاد یا احداث قول آخر جائز نہیں ہوتا یہ بعینہ ایسا ہے کہ کسی مسئلہ میں مجتہدین کا اختلاف ہو تو ہر مجتہد کو اجتہاد کا حق ہوتا ہے لیکن جب کسی ایک قول پر ان سب مجتہدین کا اجماع منعقد ہو جاتا ہے تو پھر اجتہاد کی گنجائش نہیں رہتی کیونکہ تقرر اجماع کے بعد اجتہاد جائز نہیں ہوتا۔[1]

تیسرے مسلک والوں کا جواب یہ ہے کہ جس قول آخر کا احداث کیا گیا ہے اگر اس کی کوئی دلیل نہیں ہے تو وہ قول ہی باطل ہے کیونکہ شریعت میں کوئی قول بلا دلیل معتبر نہیں، اگر اس قول کی کوئی دلیل ہے تو کہا جائے گا کہ دلیل ہوتے ہوئے اہل اجماع کا اس قول کو اختیار نہ کرنا اس کی دو ہی وجہ ہو سکتی ہیں ایک یہ کہ اہل اجماع کو اس دلیل کا علم نہ تھا دوسرے یہ کہ دلیل کا علم تھا لیکن پھر بھی انہوں نے اس کا اعتبار نہیں کیا، دونوں صورتوں میں یہ کہا جائے گا کہ وہ دلیل غلط ہے اس لئے کہ اگر اس دلیل کو صحیح تسلیم کر لیا جائے تو اس کا علم نہ ہونے کی صورت میں اجماع کو مبنی بر جہل قرار دینا پڑے گا اور علم ہوتے ہوئے اعتبار نہ کرنے کی صورت میں مبنی علی الخطأ کہنا پڑے گا۔ ظاہر ہے کہ جہل بھی ضلالت ہے اور خطا بھی ضلالت اور پیچھے دلائل سے یہ ثابت ہو چکا ہے کہ امت ضلالت پر متفق نہیں ہو سکتی اس لئے لامحالہ اس دلیل کو غلط کہنا پڑے گا جب دلیل غلط ہے تو اس دلیل پر جو قول مبنی ہوگا وہ بھی غلط ہوگا۔[2]

ایک شبہ کا ازالہ

جن لوگوں کے نزدیک احداث قول آخر علی الاطلاق جائز ہے ان کی طرف سے جمہور پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ اگر احداث قول ثالث جائز نہ ہوتا تو اس کا وقوع نہ ہوتا یعنی نہ پایا جاتا یا کم از کم اس وقوع پر امت کی طرف سے نکیر پائی جاتی۔ حالانکہ

(۱) مسلم الثبوت ص ۲۳۷ ج ۲
(۲) التقریر ص ۱۰۸ ج ۳

احداث قول ثالث کا وقوع ہوا ہے لیکن کسی کی طرف سے اس پر نکیر ثابت نہیں۔ چنانچہ میت اگر اپنے پیچھے شوہر اور والدین یا بیوی اور والدین چھوڑے تو عام صحابہ کے نزدیک شوہر یا بیوی کا حصہ ادا کرنے کے بعد ماں کو باقی ماندہ مال کا ثلث (ایک تہائی حصہ) ملتا ہے لیکن حضرت عبداللہ ابن عباسؓ کے نزدیک دونوں صورتوں میں ماں کو ثلث الکل ملتا ہے[1] صحابہ کرامؓ سے صرف یہی دو قول منقول ہیں لہٰذا جمہور مسلک کے مطابق احداث قول ثالث ناجائز ہونا چاہئے۔ حالانکہ محمد بن سیرین اور قاضی شریح سے احداث قول ثالث ثابت ہے چنانچہ ابن سیرین فرماتے ہیں کہ زوج وابوین کی صورت میں ماں کو ثلث الکل ملے گا جیسا کہ ابن عباسؓ فرماتے ہیں اور زوجہ وابوین کی صورت میں ثلث مابقی ملے گا جیسا کہ عام صحابہ فرماتے ہیں اور قاضی شریح اس کے برخلاف فرماتے ہیں یعنی ان کے نزدیک زوج وابوین کی صورت میں ماں کو ثلث مابقی ملے گا اور زوجہ وابوین کی صورت میں ثلث الکل ملے گا تو مذکورہ مسئلہ میں ابن سیرین اور قاضی شریح نے احداث قول ثالث کیا ہے لیکن کسی نے ان پر نکیر نہیں کی اگر کسی نے نکیر کی ہوتی تو مشہور ہوتی تو معلوم ہوا کہ احداث قول ثالث باطل نہیں ہے اور نہ خلاف اجماع ہے ورنہ ان دونوں کی طرف سے اس کا احداث نہ ہوتا۔[2]

اس کا جواب یہ ہے کہ ممکن ہے کہ ان دونوں پر نکیر کی گئی ہو لیکن وہ منقول نہ ہو اس لئے کہ نکیر کے لئے نقل لازم نہیں۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ منقول ہو لیکن مشہور نہ ہو اس لئے کہ نقل کے لئے شہرت لازم نہیں خاص طور پر اس لئے کہ وہ قول خلاف اجماع ہے ایسے اقوال کی نقل کو درخور اعتناء نہیں سمجھا جاتا[3] دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ دونوں اقوال خلاف اجماع ہونے کی بنا پر مردود ہیں اس لئے اس سے احداث قول ثالث کے جواز

(۱) جمع الفوائد ص ۳۶۸ ج ۱، بحوالۂ دارمی، وشریفیہ ص ۳۰
(۲) التحریر مع التقریر ص ۱۰۸ ج ۳
(۳) التقریر ص ۱۰۸ ج ۳ مسلم الثبوت ص ۲۳۷ ج ۲

پر استدلال صحیح نہیں۔[1] تیسرا جواب یہ ہے کہ ممکن ہے کہ یہ احداث قول صحابہ کے استقرار علی القولین سے پہلے ہو کیونکہ ابن سیرین اور قاضی شریح دونوں صحابہ کے معاصرین میں سے ہیں اور دونوں صحابہ کے فتاوی کی مزاحمت بھی کیا کرتے تھے اسلئے اس میں کوئی بعید نہیں ہے کہ ان کے فتاوی صحابہ کے فتاوی کے ساتھ ہوں اور احداث قول ثالث استقرار قولین سابقین کے بعد باطل ہوتا ہے قبل الاستقرار باطل نہیں[2] چوتھا جواب یہ ہے کہ ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ مذکورہ مسئلہ میں صحابہ کے صرف دو قول ہیں ممکن ہے کہ ابن سیرین اور قاضی شریح کے اقوال بھی کسی صحابی سے منقول ہوں لیکن مشہور نہ ہوں تو صحابی کے قول کو تابعی نے اختیار کیا ہو[3] بہرحال احداث قول آخر جمہور کے نزدیک علی الاطلاق باطل ہے اس میں صحابہ اور غیر صحابہ کی کوئی تفریق نہیں۔

اجماع مرکب کی دوسری قسم "عدم القائل بالفصل" ہے اس کی متعدد صورتیں ہیں جن میں سے ایک صورت یہ ہے کہ دو مسئلوں میں مجتہدین کا اختلاف ہے بعض دونوں کے قائل ہیں اور بعض ایک کے بھی قائل نہیں، دوسرے الفاظ میں بعض شمول وجود کے قائل ہیں اور بعض شمول عدم کے۔ گویا دونوں فریق کا اس پر اجماع منعقد ہوا ہے کہ دونوں مسئلوں میں مساوات ثابت ہے فریق اول کے نزدیک وجود میں دونوں مسئلوں میں مساوات ہے اور فریق ثانی کے نزدیک عدم میں مساوات ہے۔ لہٰذا اگر کوئی ایک مسئلہ کے وجود اور دوسرے مسئلہ کے عدم کا قائل ہو تو یہ خلاف اجماع ہوگا اور جائز نہ ہوگا، لعدم القائل بالفصل اس کی مثال یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک باکرہ بالغہ کو نکاح پر مجبور کرنے کی ولایت نہ باپ کو حاصل ہے اور نہ دادا کو، تو باپ اور دادا دونوں ولایت حاصل نہ ہونے میں برابر ہیں اور امام شافعیؒ کے نزدیک ولایت اجبار باپ کو بھی

(۱) الکشف ص ۹۵۲ ج ۳
(۲) مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت ص ۲۳۷ ج ۲
(۳) مسلم الثبوت ص ۲۳۷ ج ۲

حاصل ہے اور دادا کو بھی حاصل ہے تو ان کے نزدیک دونوں ولایت حاصل ہونے
میں برابر ہیں، درحقیقت یہاں دو مسئلے ہیں ایک باپ کی ولایت کا مسئلہ ہے اور دوسرا
دادا کی ولایت کا مسئلہ، اور حنفیہ اور شوافع کا اس میں اتفاق ہے کہ باپ اور دادا دونوں
برابر ہیں البتہ برابری کی نوعیت مختلف ہے حنفیہ کے نزدیک عدم حصول ولایت میں
برابر ہیں اور شوافع کے نزدیک حصول ولایت میں برابر ہیں بہرکیف وجوب مساوات
میں دونوں کا اجماع ہے لہٰذا اگر کوئی باپ کی ولایت اجبار کا قائل ہو دادا کی ولایت
اجبار کا قائل نہ ہو یا اس کے برعکس کا قائل ہو تو یہ قول مردود ہوگا اس لئے کہ اس
صورت میں وہ مساوات باقی نہیں رہتی جس پر فریقین سابقین کا اجماع منعقد ہوا ہے
فریقین میں سے کوئی اس فصل کا قائل نہیں ہے۔ [1]

اجماع مرکب کی اور بھی متعدد صورتیں ہیں جن پر صاحب توضیح نے سیر حاصل
بحث کی ہے اہل علم اس کی طرف رجوع کریں۔

قدر مشترک پر اجماع کا اطلاق

اگر کسی شیٔ کی تحدید میں مختلف اقوال ہوں تو حداقل تمام اقوال میں مشترک ہوتی
ہے لہٰذا بعض فقہاء کے نزدیک یہ گویا حداقل میں اجماع ہے اسی بنا پر وہ تمسک فی الحد
الاقل بالاجماع کے قائل ہیں لیکن جمہور کے نزدیک یہ تمسک صحیح نہیں اس کی تعبیر
الاخذ باقل ماقیل لیس تمسکا بالاجماع سے بھی کی جاتی ہے اس کی مثال
یہ ہے کہ یہودی کی دیت میں فقہاء کا اختلاف ہے بعض کے نزدیک اس کی دیت وہی
ہے جو ایک مسلمان کی دیت ہے بعض کے نزدیک دیت مسلم کی نصف ہے اور بعض
کے نزدیک ثلث دیت مسلم ہے۔ آخری قول کو امام شافعی نے اختیار کیا ہے اور یہ اقل
الاقوال ہے اور یہ ثلث نصف اور کل میں بھی موجود ہے بعض لوگوں کا خیال یہ ہے کہ

(۱) توضیح ۵۲۷

امام شافعی نے ثلث کے قول کو تمسک بالاجماع کے طور پر اختیار کیا ہے یعنی ثلث میں
چونکہ تمام اقوال جمع ہیں تو گویا ثلث پر اجماع پایا گیا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس اتفاق سے صرف اتنا ثابت ہوتا ہے کہ ثلث واجب
ہے یعنی ثلث سے کم نہیں ہونا چاہئے ثلث سے زیادہ کی نفی ثابت نہیں ہوتی اور یہ
استدلال تب درست ہوتا جب کہ اس اجماع سے ثلث سے زائد کی نفی ثابت ہوتی [1]
لہٰذا اسے اجماع کا نام دینا صحیح نہیں۔

امام غزالی فرماتے ہیں کہ امام شافعی نے جو قول بالثلث کو اختیار کیا ہے اس کی وجہ
تمسک بالاجماع نہیں ہے امام شافعی کی طرف اس کی نسبت ان کے ساتھ سوء ظن ہے
اس لئے کہ ثلث کے وجوب پر سب کا اتفاق ہے اسمیں کسی کا اختلاف نہیں اختلاف
ثلث سے زائد کے سقوط میں ہے اس پر اجماع نہیں اگر اجماع علی الثلث کو سقوط
زیادت پر اجماع قرار دیا جائے تو زیادت کے قائل کو خارق اجماع اور اس کے مذہب
کو باطل قرار دینا پڑے گا اس کے نہ امام شافعی قائل ہیں اور نہ کوئی۔ امام شافعی کے قول
بالثلث کو اختیار کرنے کی وجہ کچھ اور ہے۔ آگے امام غزالی نے وہ وجہ بیان کی ہے [2]
تقریباً یہی بات آمدی نے بھی کہی ہے [3] بہرحال تمسک فی الحد الاقل بالاجماع امام
شافعی کا مسلک نہیں ہے۔

اسی طرح الفاظ قرآنی اولامستم النساء میں اختلاف ہے حنفیہ کے نزدیک اس سے
جماع مراد ہے امام شافعی کے نزدیک جماع اور لمس بالید دونوں مراد ہیں تو حنفیہ کی
طرف سے یہ کہا جاتا ہے کہ جماع مراد ہونے میں تمہارا اور ہمارا اجماع ہے لہٰذا لمس
مراد لینا صحیح نہیں کیونکہ اس صورت میں جمع بین الحقیقت والمجاز لازم آتی ہے جو محال

(۱) مسلم الثبوت ص ۲۴۲ ج ۲
(۲) المستصفی ص ۲۱۶ ج ۱
(۳) الاحکام ص ۲۰۸ ج ۱

ہے۔[1] ظاہر ہے کہ اجماع مراد ہونے میں جو اجماع نقل کیا گیا ہے اس سے اصطلاحی اجماع مراد نہیں بلکہ لغوی اجماع یعنی اتفاق مراد ہے اگر اصطلاحی اجماع مراد لیا جائے تو لس بالید کے قول کو خرق اجماع اور اس قائل کے مذہب کو باطل کہنا پڑے گا حالانکہ کوئی یہ نہیں کہتا، اس قسم کی بہت سی مثالیں ہیں اس کو اجماع علی القدر المشترک کہنا چاہئے۔ بہر کیف یہ اصطلاحی اجماع نہیں ہے اور اس سے تمسک صحیح نہیں۔

اجماع کے ناسخ یا منسوخ ہونے کا مسئلہ

اجماع میں ناسخ بننے یا منسوخ ہونے کی صلاحیت ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے بعض حضرات کے نزدیک اجماع ناسخ بھی بن سکتا ہے اور منسوخ بھی۔ لیکن جمہور امت کے نزدیک اجماع میں نہ ناسخ بننے کی صلاحیت ہے اور نہ منسوخ بننے کی۔ یہاں بنیادی طور پر تین مسئلے ہیں: (۱) اجماع نص کے لئے ناسخ بنے (۲) نص اجماع کے لئے ناسخ بنے (۳) ایک اجماع دوسرے اجماع کے لئے ناسخ بنے۔ یہ تینوں صورتیں جمہور کے نزدیک ناممکن ہیں۔

پہلی صورت اس لئے صحیح نہیں کہ نص یا کتاب اللہ ہے یا سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم اور یہ دونوں وحی ہیں اور اجماع وحی نہیں ہے ظاہر ہے کہ وحی کے لئے غیر وحی ناسخ نہیں بن سکتا، وحی کا ناسخ وحی ہی بن سکتی ہے لہٰذا اجماع نص کا ناسخ نہیں بن سکتا۔[2]

دوسری صورت کہ نص اجماع کے لئے ناسخ ہو یہ بھی ممکن نہیں اس لئے کہ جو نص ناسخ بنے اس میں تین احتمال ہیں ایک یہ کہ وہ نص ظنی ہو دوسرے یہ کہ وہ نص قطعی ہو اور اجماع سے مقدم ہو تیسرے یہ کہ وہ قطعی ہو اور اجماع سے مؤخر ہو۔ یہ تینوں احتمالات غیر معقول ہیں پہلا احتمال اس لئے غیر معقول ہے کہ اجماع قطعی ہے اور وہ نص ظنی ظاہر ہے کہ دلیل ظنی دلیل قطعی کی ناسخ نہیں بن سکتی۔ دوسرا احتمال اس لئے

(۱) نور الانوار ص ۱۰۴
(۲) الکشف ص ۸۹۶ ج ۳

غیر معقول ہے کہ ناسخ مؤخر ہوتا ہے اور منسوخ مقدم اور یہاں اس کا برعکس ہے علاوہ ازیں اس صورت میں اجماع کو خطا کہنا پڑے گا اس لئے کہ دلیل قطعی کی موجودگی میں اس کے خلاف فتوی باطل ہوتا ہے لہٰذا یہ اجماع باطل ہوا حالانکہ پیچھے گزرا ہے کہ امت خطا پر مجتمع نہیں ہو سکتی۔ تیسرا احتمال اس لئے ناممکن ہے کہ یہ متصور ہی نہیں اس لئے کہ جمہور کے نزدیک عہد رسالت میں اجماع ممکن ہی نہیں جیسا کہ شروع میں ہم نے تفصیل سے اس کا ذکر کیا ہے تو لامحالہ یہ اجماع عہد رسالت کے بعد ہی ہوگا ظاہر ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد وحی کا سلسلہ منقطع ہو گیا ہے تو پھر نص قطعی کہاں سے پائی جائے گی وحی کے بغیر تو اس کا تصور ہی نہیں ہو سکتا۔[1]

رہی تیسری صورت کہ ایک اجماع دوسرے اجماع کے لئے ناسخ بنے، اس میں فخر الاسلام بزدویؒ نے جمہور سے اختلاف کیا ہے یعنی ان کے نزدیک ایک اجماع دوسرے اجماع کے لئے ناسخ بن سکتا ہے البتہ شرط یہ ہے کہ ناسخ اور منسوخ میں مماثلت ہو یعنی اجماع اگر قطعی ہے تو اس کا ناسخ بھی قطعی ہو اجماع ظنی اجماع قطعی کا ناسخ نہیں بن سکتا۔ چنانچہ ان کے نزدیک صحابہ کا اجماع قطعی ہے اور تابعین کا ظنی لہٰذا تابعین کا اجماع صحابہ کے اجما کا ناسخ نہیں بن سکتا، ہاں صحابہ کا اگر کسی مسئلہ پر اجماع منعقد ہو جائے بعد میں پھر ان ہی کا پہلے اجماع کے خلاف دوسرا اجماع منعقد ہو جائے تو دوسرا اجماع پہلے اجماع کا ناسخ بنے گا البتہ تبع تابعین کا اجماع تابعین کے اجماع کے لئے ناسخ بن سکتا ہے اس لئے کہ صحابہ کے اجماع کے علاوہ باقی سب اجماع مماثل ہیں۔

فخر الاسلام کی دلیل یہ ہے کہ جس حکم پر پہلا اجماع منعقد ہوا تھا ممکن ہے اس پر عمل کرنے کی مدت ختم ہو گئی ہو یا پہلا اجماع کسی مصلحت پر مبنی تھا اور اب وہ مصلحت ختم ہو گئی ہو لہٰذا دوسرا اجماع منعقد کر لینے میں کوئی حرج نہیں۔ دوسرا اجماع منعقد

(۱) مسلم الثبوت ص ۸۱ ج ۲

ہونے کے بعد ظاہر ہو جائے گا کہ پہلے اجماع کی مدت ختم ہو چکی ہے۔ جس طرح ایک نص دوسری نص کے لئے ناسخ بنتی ہے وہاں بھی دوسری نص آنے کے بعد یہ سمجھ لیا جاتا ہے کہ نص اول پر عمل کرنے کی مدت ختم ہوگئی ہے تو یہاں بھی اجماع ثانی کو اجماع اول کی مدت ختم ہونے کی علامت قرار دیا جائے گا۔

اس دلیل پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ نسخ کا مدار وحی پر ہے اور وحی کا سلسلہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد منقطع ہو گیا ہے تو گویا نسخ کا زمانہ باقی نہ رہا تو پھر اجماع کو کیونکر ناسخ قرار دیا جا سکتا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد صرف وحی کے نسخ کا زمانہ ختم ہو گیا ہے کیونکہ وحی کے لئے صرف وحی ہی ناسخ بن سکتی ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد چونکہ وحی متصور نہیں اس لئے اس کا نسخ بھی ممکن نہیں۔ لیکن اجماع کے نسخ کا زمانہ ختم نہیں ہوا اس لئے کہ انعقاد اجماع کا زمانہ ابھی ختم نہیں ہوا جب اجماع منعقد ہو سکتا ہے تو ناسخ کیوں نہیں بن سکتا؟ [1]

حاصل یہ ہے کہ جب تک ناسخ کا وجود ممکن ہے نسخ بھی ممکن ہے جہاں ناسخ کا وجود ممکن نہ ہو وہاں نسخ بھی ممکن نہیں رہے گا۔ وحی میں چونکہ ناسخ کا وجود ممکن نہیں ہے اس لئے وہاں نسخ بھی ممکن نہیں رہا اجماع میں ناسخ کا وجود ممکن ہے لہٰذا نسخ بھی ممکن رہے گا۔

اوپر فخر الاسلام بزدوی کا جو مسلک نقل کیا گیا ہے اس کی صراحت انہوں نے باب الاجماع میں کی ہے لیکن باب النسخ میں فرماتے ہیں کہ اجماع ناسخ نہیں بن سکتا، باب النسخ میں ان کے الفاظ یہ ہیں

واما الاجماع فقد ذكر بعض المتاخرين انه يصح النسخ به والصحيح ان النسخ به لا يكون الا في حياة النبي صلى الله عليه وسلم والاجماع ليس بحجة في حياته لانه لا اجماع دون رأيه

(۱) اصول بزدوی مع الکشف ص ۹۸۲ ج ۳

والرجوع اليه فرض واذا وجد منه البيان كان منفردا بذلك لا محالة واذا صار الاجماع واجب العمل به لم يبق النسخ مشروعا۔ [1]

اجماع کے متعلق بعض متاخرین نے کہا ہے کہ وہ ناسخ بن سکتا ہے لیکن صحیح یہ ہے کہ اجماع کے ذریعہ نسخ صرف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات میں ہی ہو سکتا ہے حالانکہ اجماع آپ کی حیات میں حجت نہیں ہے اس لئے کہ آپ کی رائے کے بغیر اجماع منعقد نہیں ہو سکتا آپ کی رائے کی طرف رجوع فرض ہے جب آپ کی طرف سے اس مسئلہ میں کوئی بیان پایا جائے گا (اور اس قول پر اجماع منعقد ہوگا) تو لامحالہ اس بیان میں آپ منفرد ہوں گے (یعنی وہ حکم آپ کی طرف منسوب ہوگا نہ کہ اجماع کی طرف) تو جب وہ اجماع آپ ہی کے بیان کی وجہ سے واجب العمل ٹھہرا تو اس کا نسخ مشروع نہ رہا (کیونکہ اس کے نسخ کے لئے آپ ہی کا دوسرا قول چاہئے جو آپ کی وفات کے بعد ممکن نہ رہا لہٰذا نسخ بھی ممکن نہ رہا)۔

اس عبارت میں فخر الاسلامؒ نے صراحت کی ہے کہ نسخ صرف عہد رسالت میں ہو سکتا ہے اور اجماع عہد رسالت میں ممکن نہیں لہٰذا اس کا ناسخ بننا بھی ممکن نہیں۔ تو فخر الاسلام کے دونوں کلام میں تعارض اور تضاد ثابت ہوا۔ اس تعارض کو رفع کرنے کے لئے لوگوں نے کئی تاویلات بیان کی ہیں۔ بعض حضرات نے باب الاجماع کے کلام کی یہ تاویل کی ہے کہ اجماع ثانی کی سند اجماع اول کی سند سے قوی ہے لیکن اس کا مؤخر ہونا معلوم نہیں ورنہ اجماع کی بجائے سند کو ناسخ قرار دیا جاتا اور اجماع ثانی کا مؤخر ہونا معلوم ہے اس لئے اسے ناسخ قرار دیا گیا۔ تو اجماع ثانی کا ناسخ بننا سند قوی کی وجہ سے ہے لیکن اس تاویل پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ جب اجماع اول نص پر مبنی ہے تو اس کی مخالفت کسی حال میں جائز نہیں اگرچہ اس نص سے قوی نص مل جائے اس لئے کہ اس کی نص اگرچہ مرجوح ہے لیکن اجماع کی وجہ سے اس میں قطعیت پیدا ہوگئی

(۱) اصول بزدوی ص ۲۲۱

ہے اور اس کا حکم قطعی بن گیا ہے اور حکم قطعی کی مخالفت جائز نہیں جب مخالفت جائز نہ رہی تو اجماع بھی متصور نہ رہا جو ناسخ بنے۔[1]

صاحب کشف الاسرار نے فخر الاسلام کے باب النسخ والے کلام کی تاویل کی ہے کہ اجماع کے ناسخ نہ بننے کا مطلب یہ ہے کہ یہ کتاب اللہ اور سنت رسول کے لئے ناسخ نہیں بن سکتا دوسرے اجماع کے لئے ناسخ بننے کی نفی مقصود نہیں، ان کے کلام میں اس کی طرف اشارہ موجود ہے عام محققین نے اسی تاویل کو اختیار کیا ہے۔[2] بہر حال فخر الاسلام کے نزدیک بشرط مماثلت ایک اجماع دوسرے اجماع کے لئے ناسخ بن سکتا ہے۔

جمہور کی دلیل یہ ہے کہ اگر اجماع ثانی کو اجماع اول کے لئے ناسخ قرار دیا جائے تو اجماع ثانی کے انعقاد کے بعد اجماع اول کو یا باطل کہنا پڑے گا اور یہ نصوص کے خلاف ہے جیسا کہ پیچھے تفصیل سے گزرا ہے کہ باطل پر امت کا اجتماع نہیں ہوسکتا اور یا یہ کہنا پڑے گا کہ پہلا اجماع بھی صحیح ہے لیکن دوسرے اجماع کی وجہ سے اس پر عمل ممتنع ہوگیا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ بھی صحیح نہیں اس لئے کہ اجماع ثانی مانع عن العمل اس وقت بن سکتا ہے جبکہ وہ کتاب وسنت کی کسی نئی دلیل پر مبنی ہو اور انقطاع وحی کی وجہ سے یہ صورت ممکن نہیں ہے اور یہ بھی نہیں کہا جاسکتا کہ اجماع ثانی میں دلیل پہلے سے موجود تھی لیکن اہل اجماع اول پر مخفی تھی ارکان اجماع ثانی پر وہ منکشف ہوئی اس لئے کہ اس صورت میں بھی پہلے اجماع کو مبنی بر خطا ماننا پڑے گا جس کا باطل ہونا اوپر ثابت ہو چکا ہے[3] بہر کیف جمہور کے نزدیک اجماع نہ کسی کے لئے ناسخ بن سکتا ہے اور نہ وہ کسی سے منسوخ ہوسکتا ہے۔ نسخ کا تعلق صرف وحی سے ہے انقطاع وحی کے بعد نسخ کا

(۱) تیسیر التحری ص ۲۱۱ ج ۳

(۲) کما اختارہ بحر العلوم فی فواتح الرحموت ص ۸۱ ج ۲، [illegible] فی التلویح ص ۵۱۵

(۳) الکشف ص ۸۹۶ ج ۳

سلسلہ بھی منقطع ہوگیا ہے۔

اوپر ہم نے جمہور کا جو مسلک نقل کیا ہے وہ علی الاطلاق ہے اس میں کوئی تفصیل نہیں ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ اجماع کی کوئی قسم بھی ناسخ یا منسوخ نہیں ہوسکتی لیکن علامہ تفتازانی نے جمہور کا جو مسلک نقل کیا ہے اس میں تفصیل بیان کی ہے کہ الاجماع لا ینسخ ولا ینسخ بہ کا تعلق علی الاطلاق اجماع کے تمام اقسام سے نہیں ہے بلکہ صرف اجماع قطعی متفق علیہ سے ہے لہٰذا جو اجماع مختلف فیہ ہے اس کا نسخ جائز ہے صدر الشریعہ کا مسلک بھی یہی ہے اس جواز کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ پہلے اجماع سے جو حکم ثابت ہوا تھا ممکن ہے کہ اس کی مدت ختم ہوجائے اور اہل اجماع کو اس کے خلاف اجماع منعقد کرنے کی توفیق بخشے[1] یہ بات وہی ہے جو فخر الاسلام بزدوی نے بیان کی ہے لیکن ظاہر ہے کہ یہ امکان جس طرح مختلف فیہ اجماع میں ہے اسی طرح قطعی متفق علیہ اجماع میں بھی ہے لہٰذا ایک جگہ اس کا اعتبار کرنا دوسری جگہ نہ کرنا ترجیح بلا مرجح ہے۔

البتہ اگر کوئی اجماع معلول بعلت ہو اور وہ علت کسی وقت مرتفع ہوجائے تو اس کے خلاف اجماع ثانی باتفاق منعقد ہوسکے گا کیونکہ علت کے ارتفاع سے وہ اجماع خود بخود مرتفع ہوگیا اجماع ثانی کی وجہ سے وہ منسوخ نہیں ہوا علت کے ارتفاع سے حکم مرتفع ہونے کی مثال خود قرآن حکیم میں موجود ہے چنانچہ قرآن حکیم نے زکوٰۃ کے جو مصارف بیان کئے ہیں ان میں ایک مصرف مؤلفۃ القلوب بھی ہے عہد رسالت میں اس مصرف کو بھی زکوٰۃ دی جاتی تھی لیکن صدیق اکبر کے عہد میں صحابہ کا اس پر اجماع منعقد ہوا ہے[2] کہ مؤلفۃ القلوب کو زکوٰۃ نہ دی جائے اس لئے کہ جس علت کی بنا پر عہد رسالت میں ان لوگوں کو دی جاتی تھی اب وہ علت باقی نہیں رہی تو اس مصرف کے منسوخ ہونے کی وجہ درحقیقت ارتفاع علت ہے نہ کہ اجماع صحابہ۔ اجماع ناسخ تو

(۱) توضیح تلویح ص ۵۳۴

(۲) یہ ایک قول ہے دوسرا قول یہ ہے کہ مؤلفۃ القلوب اب بھی مصرف ہے۔

نہیں بن سکتا البتہ وجود ناسخ کی دلیل بن سکتا۔ [1]

سند اجماع

یہاں دو مسئلے قابل تحقیق ہیں ایک یہ کہ اجماع کے لئے سند ضروری ہے یا نہیں؟ دوسرے یہ کہ اگر سند ضروری ہے تو اس کا قطعی ہونا ضروری ہے یا نہیں؟ جہاں تک پہلے مسئلہ کا تعلق ہے اس کے متعلق جمہور کا مسلک یہ ہے کہ اجماع کے لئے سند کا ہونا ضروری ہے بغیر سند کے اجماع معتبر نہیں، البتہ بعض حضرات کے نزدیک اجماع کے لئے سند ضروری نہیں بغیر سند کے بھی اجماع منعقد ہو سکتا ہے اس کی انہوں نے کئی وجوہات بیان کی ہیں:

(۱) اگر اجماع کے لئے سند اور دلیل کی ضرورت ہو تو پھر اجماع کا کیا فائدہ؟ اس لئے کہ اس صورت میں حکم سند سے ثابت ہوگا نہ کہ اجماع سے سند کی موجودگی میں اجماع کی کوئی ضرورت ہی نہیں رہتی۔

(۲) یہ ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ اہل اجماع کو الہام کے ذریعہ وصول الی الصواب کی توفیق بخشے اور سب مل کر اجماع منعقد کرلیں۔ اس صورت میں سند کی ضرورت نہ ہوگی۔

(۳) اس بغیر سند کے اجماع منعقد بھی ہوا ہے چنانچہ بیع تعاطی اور اجرت حمام کے جواز پر علماء کا اجماع منعقد ہوا ہے حالانکہ اس اجماع کی کوئی سند نہیں ہے۔ [2]

جمہور کی طرف سے ان وجوہات کا جواب دیا گیا ہے پہلی وجہ کا جواب یہ ہے کہ یہ

(۱) المستصفی ص ۱۲۶ ج ۱، وقال النووی فی مقدمۃ شرح مسلم: ومنها ما یعرف بالاجماع کقتل شارب الخمر فی المرۃ الربعۃ فانه منسوخ عرف نسخه بالاجماع والاجماع لا ینسخ ولا ینسخ ولکن یدل علی وجود ناسخ الخ مقدمہ صحیح مسلم ص ۱۹۔

(۲) الکشف ص ۹۸۳ ج ۳

کہنا کہ ”اگر اجماع کے لئے سند کی ضرورت ہو تو اجماع کا کوئی فائدہ نہیں رہتا“ ہمیں تسلیم نہیں اس لئے اس میں کئی فوائد ہیں ایک یہ کہ انعقاد اجماع کے بعد اس سند پر جرح وقدح یا اس طرح کی اور کوئی بحث نہیں کی جاسکے گی۔ دوسرے یہ کہ انعقاد اجماع کے بعد اس سند کی مخالفت جائز نہیں رہی جبکہ انعقاد اجماع سے پہلے کسی اور سند سے اس کی مخالفت جائز تھی۔[1] تیسرے یہ کہ اگر وہ سند ظنی تھی تو اس کا حکم بھی ظنی تھا لیکن اجماع کی وجہ سے اس کا حکم قطعی ہوگیا۔[2] چوتھے یہ کہ اگر ان کی اس دلیل کو تسلیم کرلیا جائے تو کسی سند قطعی کی موجودگی میں اجماع منعقد نہ ہونا چاہئے حالانکہ یہ ان کے مذہب کے بھی خلاف ہے اور خلاف واقعہ بھی ہے اس لئے کہ بیسیوں اجماع ایسے ہیں جو سند قطعی پر مبنی ہیں۔ [3]

دوسری وجہ کا جواب یہ ہے کہ امتی کا الہام حجت شرعی نہیں، صرف نبی کا الہام حجت ہے لہٰذا ایسے الہام کی بنیاد پر جو اجماع منعقد ہوگا اسے حجت قطعی قرار نہیں دیا جاسکتا۔ [4]

تیسری وجہ کا جواب یہ ہے کہ بیع تعاطی اور اجرت حمام پر منعقد اجماع کا بے سند ہونا ہمیں تسلیم نہیں اس کی ضرور کوئی سند ہوگی انعقاد اجماع کے بعد چونکہ اس کی ضرورت باقی نہیں رہی اس لے منقول نہ ہوئی [5] زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہمیں وہ سند معلوم نہیں لیکن اس سے سند نہ ہونے پر استدلال درست نہیں کیونکہ عدم علم، علم العدم کو مستلزم نہیں۔ علاوہ ازیں اس قسم کے اجماع کی سند شریعت کے اصول کلیہ مثلاً وما جعل علیکم فی الدین من حرج. اسی طرح حدیث ما راٰہ المسلمون حسنا فهو عند الله حسن (وقد مر تخریجه) وغیرہ کو بھی قرار دیا

(۱) الکشف ص ۹۸۳ ج ۳

(۲) التقریر ص ۱۱۰ ج ۳

(۳) فواتح الرحموت ص ۲۳۹ ج ۲

(۴) حوالہ بالا

(۵) الکشف ص ۹۸۳ ج ۳

جا سکتا ہے۔

وجوب سند پر جمہور کے دلائل درج ذیل ہیں:

(۱) لوگوں کی آراء اور طبائع مختلف ہیں جب تک اتفاق کا کوئی داعیہ اور سبب موجود نہ ہو تو عادۃً ان کا اتفاق ناممکن ہے اور یہ داعیہ اور سبب دلیل ہی ہے۔

(۲) حق تک رسائی بغیر سند کے ممکن نہیں لہٰذا اگر اہل اجماع بغیر کسی سند کے کسی حکم پر اجماع منعقد کر لیں تو یہ اجماع علی الخطا ہو گا اس لئے کہ بلا دلیل شریعت کا کوئی حکم بیان کرنا خطا ہے اور یہ اجماع کے لئے قادح ہے[۱] اس کی تعبیر یوں بھی کی جا سکتی ہے کہ بغیر کسی دلیل کے فتوی دینا حرام ہے کوئی عادل اس کی جرأت نہیں کر سکتا اگر کوئی اس کی جرأت کرتا ہے تو وہ فاسق ہو گا اور فاسق اجماع کا اہل نہیں لہٰذا ایسے لوگوں کا قول حجت بھی نہیں۔[۲]

دوسرا مسئلہ یہ تھا کہ سند اجماع کا قطعی ہونا ضروری ہے یا نہیں؟ جمہور کے نزدیک سند اجماع کا قطعی ہونا ضروری نہیں ہے خبر واحد اور قیاس بھی سند اجماع بن سکتے ہیں جو دلیل ظنی ہیں لیکن اہل ظاہر اور ابن جریر طبری کے نزدیک سند اجماع کا قطعی ہونا ضروری ہے خبر واحد اور قیاس ان کے نزدیک سند اجماع نہیں بن سکتے۔ بعض اصولیین کہتے ہیں کہ قیاس عقلا سند اجماع بن سکتا ہے لیکن اس کا وقوع نہیں ہوا[۳] صاحب کشف البزدوی فرماتے ہیں کہ یہ اختلاف میزان اور اصول شمس الائمہ میں مذکور ہے اور فخر الاسلام بزدوی کا کلام اس پر دال ہے لیکن عام کتب میں یہ لکھا ہے کہ اہل ظاہر وغیرہ خبر واحد کے سند اجماع بن سکنے میں جمہور کے ساتھ ہیں البتہ قیاس میں اختلاف کرتے ہیں[۴] اہل ظاہر کا قیاس کو سند اجماع تسلیم نہ کرنا تو سمجھ میں آتا ہے کیونکہ ان

(۱) حوالہ بالا
(۲) فواتح الرحموت ص ۲۳۸ ج ۲
(۳) التقریر ص ۱۱۰ ج ۳
(۴) کشف الاسرار علی البزدوی ص ۹۸۴ ج ۳

کے یہاں قیاس شجر ممنوعہ ہے لیکن ابن جریر کا انکے ساتھ دینے پر علماء نے حیرت کا اظہار کیا ہے اس لئے کہ وہ قیاس کے قائل ہیں۔[۱]

جو لوگ قیاس کو سند اجماع تسلیم نہیں کرتے ان کے دلائل درج ذیل ہیں:

(۱) لوگوں کے افہام اور آراء مختلف ہوا کرتی ہیں اس لئے سند اجماع ایسی ہونی چاہئے جس پر سب متفق ہو سکیں اور جس سے علم الیقین حاصل ہو اور یہ دلیل قطعی ہی ہے اجتہاد اور دواعی اجتہاد کے مختلف ہونے کی وجہ سے سب کا اتفاق ایک رائے پر ممکن نہیں۔

(۲) امت کا اس پر اجماع ہے کہ ایک مجتہد دوسرے مجتہد کی مخالفت کر سکتا ہے تو اگر اجتہاد پر اجماع منعقد ہو تو پھر اجتہاد کی مخالفت جائز نہ رہے گی جو خلاف اجماع ہے۔

(۳) انعقاد اجماع کے لئے اس زمانہ کے تمام مجتہدین کا اتفاق ضروری ہے اور قیاس پر تمام مجتہدین کا اتفاق ممکن نہیں کیونکہ کوئی زمانہ ایسا نہیں رہا جس میں منکرین قیاس موجود نہ ہوں اور ان کے بغیر اجماع منعقد نہیں ہو سکتا۔[۲]

جمہور کی طرف سے ان کی پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ حکم اجماع کی قطعیت اس کی سند کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ امت محمدیہ علی صاحبہا الصلاۃ والسلام کی حرمت وکرامت کی بنا پر عین اجماع سے ہے یعنی اس کی قطعیت میں سند کا کوئی دخل نہیں ہے لہٰذا سند کے قطعی ہونے نہ ہونے سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ اگر سند قطعی کی شرط لگائی جائے جو موجب علم یقین ہے تو پھر اجماع بے فائدہ اور لغو ہو گا اس لئے کہ اس صورت میں حکم کی قطعیت سند کی وجہ سے ہو گی نہ کہ اجماع کی وجہ سے۔ اجماع سے زیادہ سے زیادہ تاکید حاصل ہو گی جو مقصود بالذات نہیں۔ اگر سند کو ظنی اور قطعی سے عام رکھا

(۱) التقریر ص ۱۱۰ ج ۳
(۲) الکشف ص ۹۸۴ ج ۳

جائے تو ظنی کی صورت میں اجماع سے قطعیت حاصل ہوگی اور قطعی کی صورت میں تاکید پیدا ہوگی۔[1]

سیف الدین آمدی کہتے ہیں کہ اگر قیاس ظاہر ہو اور حق سے انحراف اور اتباع ہوی موجود نہ ہو تو قیاس پر عقلاء کا اتفاق مستبعد نہیں یہ اتفاق اگرچہ وقت معین میں متعذر ہے لیکن امتداد زمانہ کے ساتھ ساتھ کسی وقت یہ اتفاق حاصل ہو سکتا ہے۔[2]

دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ یہ درست ہے کہ ایک مجتہد کی مخالفت دوسرے مجتہد کے لئے جائز ہے لیکن یہ مخالفت اس وقت جائز ہے جبکہ اس مجتہد کے اجتہاد پر اس زمانہ کے تمام مجتہدین نے اتفاق نہ کر لیا ہو، اگر اس کے اجتہاد پر مجتہدین کا اتفاق ہو جائے تو اجماع منعقد ہو جاتا ہے پھر اس کی مخالفت جائز نہیں رہتی۔

تیسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ قیاس کے جواز پر صحابہ کرام کا اجماع موجود ہے لہٰذا قیاس کا انکار خلاف اجماع ہے جو معتبر نہیں اسی وجہ سے منکرین قیاس کا اجماع میں اعتبار نہیں کیا جاتا۔ یعنی ان کے بغیر اجماع منعقد ہو جاتا ہے۔[3]

بہرحال جمہور کے نزدیک سند اجماع کا قطعی ہونا ضروری نہیں ہے دلیل ظنی بھی سند اجماع بن سکتی ہے۔ جمہور کی دلیل یہ ہے کہ دلیل ظنی کے سند اجماع بننے میں نہ

(۱) اسول بزدوی مع الکشف ص ۹۸۳ ج ۳
(۲) الاحکام ص ۱۹۷ ج ۱۔ قال الامام الغزالی: واما الظن الغالب فیمیل الیہ کل واحد فای بعد فی أن یتفقوا علی ان النبیذ فی معنی الخمر فی الاسکار فھو فی معناہ فی التحریم، کیف واکثر الاجماعات مستندة الی عمومات وظواہر واخبار آحاد صحت عند المحدثین والاحتمال یتطرق الیہا، کیف وقد اجمعوا علی التوحید والنبوة وفیہما من الشبہ ما ہو اعظم جذ بالاکثر الطباع من الاحتمال الذی فی مقابلة الظن الاظہر وقد اجمعت علی ابطال النبوة مذاہب باطلة لیس لہا دلیل قطعی ولا ظنی فکیف لا یجوز الاتفاق علی دلیل ظاہر وظن غالب الخ المستصفی ص ۱۹۶ ج ۱
(۳) الکشف ص ۹۸۵ ج ۳

کسی نص کی مخالفت لازم آتی ہے اور نہ کوئی عقلی استحالہ لازم آتا ہے نیز جن نصوص سے حجیت اجماع ثابت ہوتی ہے وہ عام ہیں ان میں سند کے قطعی ہونے کی کوئی قید موجود نہیں ہے لہٰذا سند کے قطعی ہونے کی شرط بلا دلیل ہے۔ آمدی فرماتے ہیں کہ جب احکام باطلہ پر لوگوں کا اجماع منعقد ہو سکتا ہے جس کی نہ کوئی سند قطعی ہے اور نہ سند ظنی تو دلیل ظنی پر انعقاد اجماع بطریق اولی جائز ہونا چاہیے[1] اگر ہم سند ظنی پر انعقاد اجماع فرض کر لیں تو کوئی عقلی استحالہ لازم نہیں آتا جواز کا یہی مطلب ہے[1] بلکہ بقول امام غزالیؒ کے اکثر اجماع کی سند عموم ظواہر نصوص اور اخبار آحاد ہیں جو قطعی نہیں ہیں ذیل میں ہم چند ایسے اجماع کی نشاندہی کر رہے ہیں جن کی سند ظنی ہے:

(۱) التقاء ختانین کے موجب غسل ہونے پر اجماع منعقد ہو چکا ہے[2] حالانکہ اس کی سند حضرت عائشہ وغیرہ کی روایت ہے جو خبر واحد ہے۔[3]

(۲) بیع الطعام قبل القبض کی حرمت پر امت کا اجماع منعقد ہو چکا ہے[2] جبکہ اس کی سند حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت مرفوعہ ہے کہ،

من ابتاع طعاما فلا یبیعہ حتی یستوفیہ وفی روایة ابن عباس حتی یکتالہ.[4]

جو شخص غلہ خریدے تو اسے اس وقت تک فروخت نہ کرے جب تک اس کو پورا وصول نہ کر لے اور ابن عباسؓ کی روایت میں یہ آیا ہے کہ جب تک اس کو ناپ نہ لے۔

(۳) صدیق اکبرؓ کی خلافت پر بھی صحابہ کرام کا اجماع منعقد ہوا تھا حالانکہ اس کی سند قیاس ہے یعنی صحابہ نے خلافت کو امامت پر قیاس کیا تھا چنانچہ بعض صحابہ نے فرمایا

(۱) الاحکام ص ۱۹۶ ج ۱
(۲) الکشف ص ۹۸۴ ج ۳
(۳) رواہ الترمذی وقال حدیث حسن صحیح۔ ترمذی کتاب الطہارة باب ما جاء اذا التقی الختانان وجب الغسل ص ۳۰ ج ۱
(۴) بخاری ومسلم بحوالہ مشکوٰة باب المنہی عنہا من البیوع ص ۲۴۷ ج ۱

تھا کہ،

رضیه رسول الله لدیننا افلا نرضاه لدنیانا.

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صدیق اکبر کو ہمارے دین (نماز) کے لئے پسند فرمایا ہے تو کیا ہم ان کو ہماری دنیا (خلافت) کے لئے پسند نہ کریں؟[1]

(۴) حضرت عمرؓ کے عہد خلافت میں شرابی پر اسّی کوڑے لگانے پر صحابہ کا اجماع منعقد ہوا ہے جس کی سند بھی قیاس ہے چنانچہ جب حضرت عمرؓ نے صحابہ کرام سے مشورہ کیا تو حضرت علیؓ نے فرمایا کہ،

نری ان تجلده ثمانین فانه اذا شرب سکر واذا سکر هذی واذا هذی افتری او کما قال فجلد عمر فی الخمر ثمانین.[2]

ہماری رائے یہ ہے کہ آپ اس پر اسّی کوڑے برسائیں کیونکہ جب وہ شراب پئے گا تو سکر پیدا ہوگا اور جب سکر پیدا ہوگا تو ہذیان بکے گا اور جب ہذیان بکے گا تو کسی پر تہمت لگائے گا چنانچہ عمرؓ نے اسّی کوڑے لگائے۔

اس طرح کی سینکڑوں مثالیں پیش کی جاسکتی ہیں جن میں خبر واحد یا قیاس کی بنیاد پر اجماع منعقد ہوا ہو۔ حقیقت یہ ہے کہ سند کے قطعی ہونے کی صورت میں اجماع کی ضرورت ہی پیش نہیں آتی اس کی ضرورت وہاں پیش آتی ہے جہاں سند ظنی ہوتا کہ اجماع کے ذریعہ اس میں قطعیت پیدا ہو لہٰذا اجماع کی سند کے لئے قطعی ہونے کی شرط لگانا غیر ضروری بلکہ غیر معقول بات ہے۔

(۱) الکشف ص ۹۸۴ ج ۳

(۲) موطا امام مالک کتاب الاشربه باب ما جاء فی الحد فی الخمر ص ۲۹۳ وقال الحافظ فی الفتح وقد استقر الاجماع علی ثبوت حد الخمر وان لا قتل فیه واستمر الاختلاف فی الاربعین والثمانین، ص ۷۵ ج ۱۲

"لا اعلم خلافا بین اهل العلم"

سے اجماع ثابت نہیں ہوتا

اگر کسی مسئلہ میں کسی سے لا اعلم فیه خلافا بین اهل العلم منقول ہو یعنی یہ کہے کہ میرے علم میں اس مسئلہ میں اہل علم کا کوئی اختلاف نہیں ہے۔ تو اس قول سے اجماع ثابت ہوگا یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے صیرفی اور ابن حزم کے نزدیک اس سے اجماع ثابت نہیں ہوتا کیونکہ ممکن ہے اس میں اہل علم کا اختلاف ہو اور اسے معلوم نہ ہو۔ امام شافعی نے الرسالۃ میں اس کی صراحت کی ہے امام احمد سے بھی یہی منقول ہے۔[1] البتہ ابن القطان فرماتے ہیں کہ اگر اس قول کے قائل اہل علم میں سے ہیں تو حجت ہوگا اور اگر ایسا شخص ہے جو اجماع اور اختلاف سے واقفیت نہیں رکھتا تو حجت نہ ہوگا۔ ماوردی کہتے ہیں کہ لا اعرف بینهم خلافا کہنے والا اگر اہل اجتہاد میں سے نہیں ہے اور اسے اجماع اور اختلاف پر عبور حاصل نہیں ہے تو اس کے اس قول سے اجماع ثابت نہ ہوگا اور اگر کہنے والا اہل اجتہاد میں سے ہے تو اس صورت میں ہمارے اصحاب کا اختلاف ہے بعض کے نزدیک اس سے اجماع ثابت ہوجاتا ہے بعض لوگوں کی رائے یہ ہے کہ اگر یہ کہنے والا عالم ہے تو اسے اجماع پر محمول کیا جائے گا لیکن یہ قول فاسد ہے اسلئے کہ بعض علماء سے اختلافی مسائل میں بھی اس قسم کا قول منقول ہے چنانچہ امام شافعیؒ زکوٰۃ بقر کے بارے میں فرماتے ہیں کہ تیس بقر سے کم میں زکوٰۃ واجب نہ ہونے پر اہل علم کا اختلاف مجھے معلوم نہیں۔ کتاب الام میں ان کے الفاظ یہ ہیں:

لا اعلم فیه بین احد لقیته من اهل العلم خلافا وبه نأخذ[2]

(۱) شروع میں "امام احمد اور اجماع امت" کے عنوان کے تحت امام شافعی اور امام احمد کے الفاظ نقل کئے گئے ہیں۔

(۲) کتاب الام ص [illegible] ج [illegible]

جن اہل علم سے میں ملا ہوں ان میں سے کسی کو اس مسئلہ میں مخالف نہیں پایا ہم بھی اسی کو اختیار کرتے ہیں۔

حالانکہ اس میں اختلاف مشہور ہے چنانچہ سعید بن المسیب اور امام زہری پانچ بقر میں بھی زکوۃ کے قائل ہیں جس طرح پانچ اونٹ میں زکوۃ واجب ہوتی ہے[1] اسی طرح امام مالک مدعی علیہ قسم سے انکار کرنے کی صورت میں مدعی سے قسم لینے کے قائل ہیں اور فرماتے ہیں،

فهذا ما لا اختلاف فيه عند احد من الناس و لا ببلد من البلدان.[2]

اس مسئلہ میں لوگوں میں سے کسی کا اختلاف نہیں ہے اور نہ کسی شہر میں کوئی اس کا مخالف ہے۔

حالانکہ اس میں اختلاف مشہور ہے حضرت عثمانؓ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ مدعی پر رد یمین کے قائل نہ تھے حکم، ابن ابی لیلی اور امام ابوحنیفہ کا مسلک بھی یہی ہے۔[3]

جب امام مالک اور امام شافعی جیسے حضرات سے اس قسم کا قول ثابت ہے جو واقعہ کے خلاف ہے تو پھر دوسروں کا کیا حال ہوگا؟ اس لئے اہل علم کے نزدیک ایسے قول سے اجماع ثابت نہیں ہوتا۔

نقل اجماع اور اس کی صورتیں

سنت کی طرح اجماع کی بھی نقل کے اعتبار سے تین صورتیں ہیں تواتر، شہرت اور آحاد[4] تواتر کا مطلب یہ ہے کہ ہر زمانہ میں اس اجماع کے ناقلین کی تعداد حد تواتر کو پہنچ جائے تو وہ اجماع منقول بالتواتر کہلائے گا اس کی مثال صدیق اکبرؓ کی خلافت پر

(١) معارف السنن باب ما جاء في زكاة البقر ص ١٩٣ ج ۵
(٢) موطا امام مالك كتاب الاقضية باب القضاء باليمين مع الشاهد ص ٦٣٥
(٣) ارشاد الفحول ص ٨٦
(٤) توضيح تلويح ص ٥٣٥

صحابہ کرام کا اجماع ہے یہ اجماع تواتر کے ساتھ منقول ہے اجماع کی اس قسم کو اجماع قطعی کہا جاتا ہے اور اس سے علم یقین حاصل ہوتا ہے[1] اس کی قطعیت اور حجیت میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔ نقل اجماع کی دوسری صورت شہرت ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ ابتداء دور میں اس کے ناقلین حد تواتر کو نہیں پہنچے تھے بعد میں حد تواتر کو پہنچ گئے تھے، اصولیین کے نزدیک تواتر اور شہرت میں کوئی خاص فرق نہیں ہے۔ اور بقول علامہ تفتازانی شہرت تواتر کے قریب ہے[2] نقل اجماع کی ان دونوں قسموں کے واجب العمل ہونے میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔[3]

(١) النامي شرح حسامي ص ٩ ج ٢
(٢) تلويح ص ٥٣٥
(٣) البتہ یہاں اس بات کی وضاحت ضروری ہے کہ بعض حضرات کے نزدیک نقل اجماع بالشہرۃ ممکن نہیں ہے اس لئے کہ شہرت کا تعلق عہد صحابہ سے ہے یعنی مشہور اسے کہا جاتا ہے جو عہد صحابہ میں منقول بالآحاد ہو اور عہد تابعین وتبع تابعین میں تواتر کی حد تک پہنچ جائے اجماع چونکہ عہد رسالت میں ناممکن ہے جیسا کہ پیچھے گزرا ہے لہذا عہد صحابہ میں اس کے منقول ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا اور عہد صحابہ کا اجماع عہد تابعین میں منقول ہوگا عہد صحابہ کے بعد کی نقل کو تواتر اور آحاد ہی کہا جاتا ہے لہذا اجماع کی نقل شہرت کے طور پر ممکن نہیں (کذا فی نور الانوار ص ٢٢٦ والنامی ص ٩ ج ٢) لیکن یہ دلیل محل نظر ہے اس لئے کہ یہ کہنا کہ شہرت کا تعلق عہد صحابہ سے ہے یہ سنت کے متعلق تو مسلم ہے کیونکہ ظہور سنت اسی عہد میں ہوا ہے لہذا سنت مشہورہ وہی ہوگی جو عہد صحابہ میں منقول بالآحاد ہو اور عہد تابعین یا تبع تابعین میں اس کے ناقلین حد تواتر کو پہنچ جائیں لیکن اجماع مشہور کا تعلق بھی عہد صحابہ سے جوڑنا ہمیں تسلیم نہیں بلکہ اجماع مشہور کا تعلق ظہور اجماع کے زمانہ سے ہونا چاہئے یعنی ظہور اجماع کے عہد میں منقول بالآحاد ہو اور بعد میں اس کے ناقلین حد تواتر کو پہنچ جائیں مثلاً اجماع صحابہ کا ظہور عہد تابعین میں ہوا تو صحابہ کا جو اجماع عہد تابعین میں منقول بالآحاد اور

البتہ اگر نقل اجماع خبر واحد کے ذریعہ ہو تو اس کے واجب العمل ہونے میں اختلاف ہوا ہے جمہور کے نزدیک ایسے اجماع پر بھی عمل ضروری ہے اور اس کی موجودگی میں قیاس پر عمل جائز نہیں ہے۔ جس طرح سنت اگر منقول بالآحاد ہو تو وہ ظنی ہونے کے باوجود واجب العمل ہوتی ہے اور اس کی موجودگی میں قیاس پر عمل درست نہیں ہوتا لیکن امام غزالیؒ کے نزدیک جو اجماع خبر واحد کے ذریعہ منقول ہو وہ واجب العمل نہیں چنانچہ وہ اس پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ،

"اجماع کا ثبوت خبر واحد کے ذریعہ نہیں ہوسکتا اگرچہ اس میں بعض فقہاء کا اختلاف ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اجماع ایک قطعی دلیل ہے بعض اوقات اس سے کتاب اللہ اور سنت متواترہ کے خلاف حکم بھی ثابت ہوتا ہے اور خبر واحد قطعی نہیں ہے تو اس سے اجماع جیسی قطعی دلیل کیسے ثابت ہوسکتی ہے؟ رہا یہ کہنا کہ اگر ایسا اجماع کتاب اللہ اور سنت متواترہ کا مخالف نہ ہو تو وہ واجب العمل کیوں نہیں ہوسکتا؟ کیونکہ عمل کے لئے قطعی ہونا ضروری نہیں ہے چنانچہ سنت اگر صحیح خبر واحد کے ذریعہ منقول ہو تو وہ بھی قطعی نہیں ہوتی حالانکہ وہ واجب العمل ہوتی ہے تو اجماع ایسا کیوں نہیں ہوسکتا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ سنت جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے خبر واحد کے ذریعہ منقول ہو اس کے واجب العمل ہونے پر صحابہ کرام کا اجماع موجود ہے لیکن امت کا جو اتفاق یا اجماع خبر واحد کے ذریعہ منقول ہو اس کے واجب العمل ہونے پر کوئی اجماع یا نقل موجود نہیں ہے زیادہ سے زیادہ قیاس سے ثابت کیا جاسکتا ہے لیکن اصول شریعت کے اثبات کے لئے ہمارے نزدیک قیاس کارآمد نہیں تاہم جو لوگ ایسے اجماع کو واجب العمل کہتے ہیں ہم ان کے مسلک کو باطل بھی نہیں کہتے۔"[1]

عہد تبع تابعین اور اس کے بعد منقول بالتواتر ہو اسے اجماع مشہور کہا جاتا ہے۔ غالباً اسی بنا پر صدر الشریعہ اور علامہ تفتازانی نے سنت کی طرح اجماع کی بھی تین قسمیں بیان کی ہیں۔ واللہ اعلم

(۱) المستصفی ص ۲۱۵ ج ۱

جمہور کے دلائل درج ذیل ہیں:

(۱) حدیث جو دلیل ظنی ہے اگر خبر واحد کے ذریعہ ثابت ہو تو یقیناً واجب العمل ہوتی ہے حالانکہ وہاں ناقل اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان بہت سے واسطے ہوتے ہیں تو اجماع جو دلیل قطعی ہے اگر وہ خبر واحد کے ذریعہ ثابت ہو تو بطریق اولی واجب العمل ہونا چاہئے خاص طور پر جبکہ ناقل اور اجماع کے درمیان کوئی واسطہ نہ ہو، جب عدم واسطہ کی صورت میں واجب العمل ہوگا تو واسطہ کی صورت میں بھی واجب العمل ہوگا خواہ واسطہ ایک ہو یا زیادہ، لعدم القائل بالفصل۔[1]

(۲) ایک روایت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہے کہ،

نحن نحکم بالظاهر واللہ یتولی السرائر.[2]

ہم ظاہر کے مطابق فیصلہ کرتے ہیں دل کی بات اللہ ہی جانتا ہے۔

اس روایت میں لفظ الظاہر معرف باللام ہے اور یہ الف لام استغراقی ہے اس میں وہ اجماع بھی داخل ہے جو خبر واحد کے ذریعہ ثابت ہو کیونکہ وہ بھی ظاہر اور ظنی ہے[3] مطلب یہ ہے کہ جب حاکم ظاہر کے مطابق فیصلہ دیتا ہے وہ واجب العمل ہوتا ہے حالانکہ ظاہر یقینی نہیں بلکہ ظنی ہے تو جو اجماع خبر واحد کے ذریعہ منقول ہو وہ بھی واجب العمل ہونا چاہئے کیونکہ وہ بھی ظاہر ہے اور ظنی ہے۔ بہرحال جمہور کے نزدیک جو اجماع خبر واحد کے ذریعہ منقول ہو وہ واجب العمل ہے لیکن قطعی نہیں بلکہ ظنی ہے قطعی وہ اجماع ہے جو تواتر کے ساتھ منقول ہو۔

یہ مسئلہ درحقیقت ایک اور مسئلہ پر متفرع ہے وہ یہ کہ دلیل کا قطعی ہونا ضروری ہے یا نہیں، جن لوگوں کے نزدیک اس کا قطعی ہونا ضروری ہے ان کے نزدیک وہ اجماع

(۱) الکشف ص ۹۸۶ ج ۳

(۲) کتب حدیث میں تلاش کے باوجود یہ الفاظ نہیں ملے لیکن اس معنی کی احادیث صحاح ستہ کی تمام کتب میں موجود ہیں۔

(۳) الاحکام ص ۲۰۸ ج ۱

جو خبر واحد کے ذریعہ منقول ہو قابل قبول نہیں اور جن لوگوں کے نزدیک اس کا قطعی ہونا ضروری نہیں ان کے نزدیک وہ اجماع قابل قبول اور واجب العمل ہے۔[1]

مراتب اجماع

اہل اجماع کے اعتبار سے اجماع کے چار مراتب بیان کئے گئے ہیں (۱) صحابہ کرامؓ کا قولی اجماع یعنی جس میں تمام صحابہ کرام نے اتفاق کی زبان سے صراحت کی ہو، یہ اجماع تمام اقسام سے قوی ترین اجماع ہے کیونکہ قائلین حجیت اجماع میں سے کوئی بھی اس کا اور اس کی حجیت کا منکر نہیں۔ اس میں اہل مدینہ بھی ہیں اور اہل بیت بھی اور دیگر صحابہ کرامؓ بھی۔ اس کی مثال صدیق اکبر کی خلافت پر صحابہ کرام کا اجماع ہے (۲) صحابہ کرام کا سکوتی اجماع یعنی جس میں بعض صحابہ سے قول منقول ہو اور دوسرے صحابہ سے سکوت۔ اس کی مثال مانعین زکوۃ کے خلاف جہاد پر صحابہ کرام کا اجماع ہے۔ (۳) عہد صحابہ کے بعد کا اجماع کسی ایسے مسئلہ پر جس میں صحابہ کرام کا اختلاف منقول نہ ہو۔ (۴) عہد صحابہ کے بعد کا اجماع ایسے مسئلہ پر جس میں ماقبل کے مجتہدین کا اختلاف رہا ہو۔[2]

ان اقسام اربعہ میں سے پہلی قسم آیت قرآنی اور حدیث متواتر کی طرح حجیت قطعی اور موجب علم یقین ہے اور بہت سے اصولیین کے نزدیک اس کا منکر کافر ہے جس کی تفصیل آگے آرہی ہے۔ دوسری قسم بھی حجت قطعی ہے تاہم اس کا منکر کافر نہیں ہوتا کیونکہ اس کی حجیت میں اختلاف ہے۔ تیسری قسم خبر مشہور کی طرح موجب العمل دون الیقین ہے یعنی اس پر عمل واجب ہے لیکن علم یقین اس سے حاصل نہیں ہوتا کیونکہ اس میں بھی اختلاف ہے البتہ اطمینان حاصل ہوتا ہے چوتھی قسم خبر واحد کی طرح ہے یعنی اس پر عمل واجب ہے اس سے علم یقین حاصل نہیں ہوتا یہ رتبۃً تیسری قسم سے مؤخر اور

(۱) الاحکام ص ۲۰۹ ج ۱، مسلم الثبوت ص ۲۴۳ ج ۲
(۲) التقریر ص ۱۱۲ ج ۳، تسہیل الوصول ص ۱۷۳

قیاس سے مقدم ہے۔[1]

یہاں تک اجماع سے متعلق اہم اور ضروری مسائل بیان کئے گئے ہیں اب مسئلہ رہ جاتا ہے اجماع کے حکم کا کہ شریعت میں اس کی کیا حیثیت اور مقام ہے اور جو شخص اس کی اس حیثیت کو تسلیم نہ کرے اس کا کیا حکم ہے۔

حکم اجماع

اجماع کا حکم یہ ہے کہ یہ واجب الاتباع ہے یعنی اس کا ماننا اور اس پر عمل کرنا ضروری ہے اس کی مخالفت ناجائز اور حرام ہے[2] اور اس سے جو حکم ثابت ہوگا وہ حکم شرعی ہوگا اور قطعی اور یقینی ہوگا[3] شروع میں ہم نے حجیت اجماع کے سلسلہ میں جو نقلی اور عقلی دلائل بیان کئے ہیں ان کی رو سے اس کے واجب الاتباع ہونے اور اس کی مخالفت کے ناجائز ہونے میں کوئی شبہ پیدا نہیں ہوسکتا اور ان دلائل کی موجودگی میں کسی سلیم الفطرت آدمی سے اس کی حجیت کے انکار کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ یہی وجہ ہے کہ عہد صحابہ سے لے کر آج تک اہل سنت والجماعت کا اس پر اتفاق رہا ہے کہ اجماع امت نہ صرف واجب الاتباع بلکہ احکام شرعیہ کا ایک مستقل ماخذ ہے چنانچہ ہر زمانہ میں اسے بنیادی حیثیت حاصل رہی ہے اور بڑے سے لے کر چھوٹے تک نے اس کے سامنے سر تسلیم خم کیا ہے۔ البتہ چونکہ اس کے اقسام مختلف اور مراتب متفاوت ہیں لہٰذا اس کے حکم کی نوعیت بھی مختلف ہوگی۔ اس کے حکم کو جو قطعی اور یقینی کہا گیا ہے وہ بھی علی الاطلاق نہیں جیسا کہ پیچھے مراتب اجماع کی بحث میں گزرا ہے۔

(۱) تسہیل الوصول ص ۱۷۳، نور الانوار ص ۲۲۷
(۲) المستصفی ص ۱۹۸ ج ۱
(۳) اصول بزدوی ص ۲۴۵

انکار اجماع کا حکم

جب یہ ثابت ہو چکا ہے کہ اجماع شریعت کی حجتوں میں سے ایک حجت ہے اور اس کا اتباع واجب اور اس کی مخالفت ناجائز ہے تو اگر کوئی شخص اس کی اس حیثیت کو تسلیم نہ کرے بلکہ انکار کردے تو اس کے لئے کیا حکم ہے؟ اسے کافر قرار دیا جائے گا یا نہیں؟ یہ مسئلہ ذرا تفصیل طلب ہے یہاں درحقیقت دو مسئلے ہیں ایک یہ کہ اجماع کو سرے سے حجت شرعیہ ہی تسلیم نہ کرے دوسرے یہ کہ اجماع کو حجت شرعیہ تسلیم کرتے ہوئے کسی اجماعی مسئلہ کا انکار کردے جبکہ اسے اس مسئلہ کے اجماعی ہونے کا علم ہے۔

جہاں تک پہلے مسئلہ کا تعلق ہے کتاب کے شروع میں ہم تفصیل سے بیان کر چکے ہیں کہ سوائے چند فرق باطلہ کے (جن کی مخالفت کی کوئی حیثیت نہیں ہے) پوری امت کے نزدیک اجماع نہ صرف حجت بلکہ شریعت کا ایک مستقل ماخذ ہے جو لوگ اس کی حجیت کے منکر ہیں ان کے شبہات کے جوابات بھی ہم دے چکے ہیں منکرین کا تعلق جہاں ایک طرف فرق باطلہ سے ہے وہاں دوسری طرف ان کی تعداد آٹے میں نمک کے برابر ہے پھر ان کے شبہات قرآن وسنت کی نصوص پر مبنی نہیں بلکہ وہ درحقیقت ان کے تخیلات فاسدہ اور توہمات باطلہ ہیں۔ ان سب باتوں کے باوجود صرف حجیت اجماع کے انکار کی وجہ سے کسی کو کافر نہیں قرار دیا گیا البتہ بعض حضرات کے کلام سے یہ شبہ ضرور پیدا ہوتا ہے کہ حجیت اجماع کا منکر کافر ہے لیکن دوسرے حضرات نے اس کی تردید کی ہے چنانچہ علامہ عبدالعزیز بخاریؒ اصول بزدوی کی شرح میں فخر الاسلام کے اس قول فیکفر جاحده فی الاصل [۱] کی شرح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ،

ای یحکم بکفر من انکر اصل الاجماع بان قال لیس الاجماع

---

(۱) اصول بزدوی ص ۲۴۵

بحجة.

اس شخص پر کفر کا حکم لگایا جائے گا جس نے اصل اجماع کا انکار کیا ہے یعنی یہ کہا ہے کہ اجماع حجت نہیں ہے۔

علامہ امیر کاتب اتقانی اس کو نقل کر کے فرماتے ہیں کہ،

وفیه نظر لان منکر الاجماع مطلقا ای اجماع کان لا یکفر عند الشیخ ایضا [۱]

اس میں اشکال ہے اس لئے کہ مطلق اجماع کے منکر کو خواہ کوئی سا اجماع ہو شیخ کے نزدیک بھی کافر قرار نہیں دیا جاتا۔

شیخ محمد زاہد کوثری ذیل مراتب اجماع میں فرماتے ہیں کہ،

وحجية الاجماع موضع خلاف ولم یکفروا النظام بانکار حجیته وانما اکفره من اکفره لامور اخری. [۲]

حجیت اجماع ایک اختلافی مقام ہے علماء نے نظام کو حجیت اجماع کے انکار کی بنا پر کافر نہیں قرار دیا جن لوگوں نے اسے کافر کہا ہے وہ دوسرے امور کی وجہ سے ہے۔

امام الحرمین فرماتے ہیں کہ،

فشا فی لسان الفقهاء ان خارق الاجماع یکفر وهو باطل قطعا فان من ینکر اصل الاجماع لا یکفر والقول فی التکفیر والتبری لیس بالهین. [۳]

فقہاء کی زبان میں یہ بات مشہور ہے کہ اجماع کا مخالف کافر ہے لیکن یہ بات قطعی طور پر باطل ہے اس لئے کہ اصل اجماع کے منکر کو بھی کافر قرار نہیں دیا جاتا۔ تکفیر وتبری کا قول آسان نہیں ہے۔

---

(۱) کتاب الشامل ص ۱۹۱ ج ۷

(۲) مراتب الاجماع ص ۷

(۳) التقریر ص ۱۱۳ ج ۳

امام فخر الدین رازی فرماتے ہیں کہ،

جاحد الحكم المجمع عليه لا يكفر خلافا لبعض الفقهاء. لنا ان ادلة اصل الاجماع ليست مفيدة للعلم فما تفرع عليه اولى ان لا يفيد العلم بل غايته الظن ومنكر الظنون لا يكفر بالاجماع، وايضا بتقدير ان يكون اصل كون الاجماع حجة معلوما لا مظنونا لكن العلم به غير داخل في ماهية الاسلام والا لكان من الواجب على الرسول ان لا يحكم باسلام احد حتى يعرفه ان الاجماع حجة ولما لم يفعل ذلك بل لم يذكر هذه المسئلة صريحا طول عمره عليه السلام علمنا ان العلم به ليس داخلا في ماهية الاسلام واذا لم يكن العلم باصل الاجماع معتبرا في الاسلام وجب ان لا يكون العلم بتفاريعه داخلا فيه [1]

حکم مجمع علیہ (اجماعی مسئلہ) کے منکر کو کافر نہیں کہا جائے گا بعض فقہاء کا اس میں اختلاف ہے ہماری دلیل یہ ہے کہ حجیت اجماع کے دلائل سے علم یقین حاصل نہیں ہوتا لہٰذا جو حکم اس پر متفرع ہوگا وہ بطریق اولی مفید علم یقین نہیں ہوگا زیادہ سے زیادہ ظن حاصل ہوگا اور ظنون کے منکر کو باجماع کافر نہیں کہا جاتا۔ نیز اگر ہم تسلیم بھی کرلیں کہ اجماع کی حجیت یقینی ہے مظنون نہیں ہے لیکن اجماع کا علم اسلام کی ماہیت میں داخل نہیں ہے اگر اجماع کا علم اسلام کی ماہیت میں داخل ہوتا (یعنی اسلام اس پر موقوف ہوتا) تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر لازم ہوتا کہ کسی کو اس وقت تک مسلمان نہ قرار دیتے جب تک اس کو یہ نہ بتادیتے کہ اجماع حجت ہے جب آپ نے ایسا نہیں کیا بلکہ پوری عمر آپ نے اس مسئلہ کو صراحۃ بیان بھی نہیں کیا تو معلوم ہوا کہ اجماع کا علم (یعنی اس کی حجیت کا اقرار) اسلام کی ماہیت میں داخل نہیں ہے تو جب اصل

(۱) کتاب الشامل ص ۱۹۳ ج ۷

اجماع کا علم اسلام کی ماہیت میں معتبر نہیں ہے تو اس کی تفریعات (یعنی اجماعی مسائل) کا علم بطریق اولی اس میں داخل نہ ہوگا۔

مطلب یہ ہے کہ جن چیزوں پر اسلام کا مدار ہے ان میں سے کسی بھی چیز کے منکر کو کافر کہا جاتا ہے کیونکہ اس کا انکار درحقیقت اسلام کا انکار ہے۔ ظاہر ہے کہ اجماع ان چیزوں میں سے نہیں ہے جن پر اسلام کا مدار ہے تو اس کا منکر اسلام کا منکر نہ ہوا لہٰذا اسے کافر نہیں قرار دیا جاسکتا۔

محققین کی مذکورہ بالا تصریحات سے معلوم ہوا کہ حجیت اجماع کا منکر کافر نہیں ہے پیچھے ہم نے حجیت کے جتنے دلائل ذکر کئے ہیں ان میں سے بعض دلائل فی نفسہ قطعی ہیں لیکن مقصود پر ان کی دلالت قطعی نہیں ہے اور فقہاء نے صراحت کی ہے کہ آیت اور خبر متواتر اگر قطعی الدلالۃ نہ ہو تو اس کے حکم کے منکر کو کافر نہیں کہا جائے گا (فقہاء کی تصریحات آگے آرہی ہیں) امام رازیؒ نے بھی یہی بات کہی ہے بعض حضرات فرماتے ہیں کہ حجیت اجماع اگرچہ قطعی ہے لیکن نظری ہے بدیہی نہیں [1] لہٰذا اسے ضروریات دین میں سے نہیں قرار دیا جاسکتا ضروریات دین میں سے کسی چیز کا منکر کافر ہوتا ہے جب حجیت اجماع ضروریات دین میں سے نہیں ہے تو اس کے منکر کو کافر نہیں کہا جاسکتا۔

رہا دوسرا مسئلہ کہ اگر کوئی شخص کسی مسئلۂ اجماعی کا انکار کردے یعنی اسے تسلیم نہ کرے جبکہ اسے اس مسئلہ کے اجماعی ہونے کا علم ہے تو اس کا کیا حکم ہے؟ تو یہ مسئلہ ذرا گمبھیر اور تفصیل طلب ہے کیونکہ اس میں خود فقہاء حنفیہ کا اختلاف ہے اس کو سمجھنے کے لئے مراتب اجماع کی بحث کو ذہن میں رکھنا ضروری ہے جو پیچھے گزر چکی ہے اس میں ہم نے اجماع کے چار مراتب ذکر کئے ہیں ان چاروں مراتب میں سے مرتبۂ اول کے علاوہ باقی تینوں مراتب کا منکر کسی کے نزدیک کافر نہیں ہے کیونکہ ان تینوں کی

(۱) فواتح الرحموت ص ۲۴۳ ج ۲

حجیت میں ائمہ کا اختلاف رہا ہے گو جمہور کے نزدیک یہ بھی حجت ہیں لیکن بعض حضرات انہیں حجت نہیں مانتے جیسا کہ پیچھے تفصیل سے گزرا ہے اور یہ مسلم اصول ہے کہ جس مسئلہ میں علماء کا اختلاف ہو اس کے منکر کو کافر نہیں کہا جاتا البتہ مرتبۂ ثالث کے منکر کو گمراہ اور خطا کار قرار دیا گیا ہے چنانچہ محقق ابن الہمام تحریر الاصول فرماتے ہیں:

واما منكر اجماع من بعدهم اى بعد الصحابة بلا سبق خلاف فيضلل ويخطأ من غير اكفار كالخبر المشهور اى كمنكره والمسبوق به اى بخلاف مستقر اجماع ظنى مقدم على القياس كالمنقول اى كالاجماع المنقول آحاد ابان روى ثقة ان الصحابة اجمعوا على كذا فانه بمنزلة السنة المنقولة بالآحاد فيوجب العمل لا العلم ويقدم على القياس عند اكثر العلماء.[1]

من بعد الصحابہ کے اجماع کا منکر جو غیر اختلافی مسئلہ پر منعقد ہوا ہو، گمراہ اور خطا کار ہے کافر نہیں ہے جس طرح خبر مشہور کا منکر ہوتا ہے اور ان کا وہ اجماع جو ایسے مسئلہ پر منعقد ہو جس میں صحابہ کا اختلاف ثابت ہو وہ اجماع ظنی ہے اور قیاس پر مقدم ہے جیسا کہ خبر واحد کے ذریعہ منقول اجماع ہوتا ہے مثلاً کسی ثقہ آدمی نے روایت کی ہو کہ فلاں مسئلہ پر صحابہ کا اجماع منعقد ہوا ہے ایسا اجماع اس سنت کی طرح ہے جو خبر واحد کے ذریعہ منقول ہو یعنی اس پر عمل واجب ہے لیکن علم یقین حاصل نہیں ہوتا اور اکثر علماء کے نزدیک یہ قیاس پر مقدم ہے۔ یعنی اس کی موجودگی میں قیاس پر عمل نہیں کیا جائے گا۔

محقق کے اس کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ مرتبہ رابع کے منکر کو گمراہ بھی نہیں کہا جائے گا آگے اس کی وجہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ:

(۱) التحریر مع التقریر ص ۱۱۵ ج ۳

وقوى الخلاف فى المسبوق بخلاف مستقر والمنقول آحادا فحجته ظنية تقدم على القياس.[1]

اس اجماع میں اختلاف بہت قوی ہے جو ایسے مسئلہ پر منعقد ہوا ہو جس میں ماضی میں اختلاف ثابت ہو اور وہ اجماع جو خبر واحد کے ذریعہ منقول ہو ایسے اجماع کی حجیت ظنی ہے تاہم قیاس پر مقدم ہے۔

صاحب مسلم الثبوت فرماتے ہیں کہ،

واجماع من بعدهم كالمشهور فيضلل جاحده الا ما فيه خلاف كالاجماع بعد استقرار الخلاف فانه يفيد الظن و كالمنقول آحادا.[2]

صحابہ کے بعد کے مجتہدین کا اجماع خبر مشہور کی طرح ہے کہ اس کے منکر کو گمراہ قرار دیا جائے گا مگر ان کا وہ اجماع جس میں آئمہ کا اختلاف ہے مثلاً وہ اجماع جو ماضی میں مختلف فیہ مسئلہ پر منعقد ہو اور وہ ظن کا فائدہ دیتا ہے اور اسی طرح وہ اجماع جو خبر واحد کے ذریعہ منقول ہو اس کے منکر کو گمراہ نہیں کہا جائے گا۔

محقق ابن امیر الحاج فرماتے ہیں کہ،

جاحد حكم الاجماع الظنى لا يكفر وفاقا.[3]

اجماع ظنی کے حکم کا منکر باتفاق کافر نہیں ہے۔

محققین کی ان تصریحات سے معلوم ہوا کہ اجماع کے آخری دونوں مراتب کا منکر کافر نہیں ہے اگر چہ مرتبۂ ثالث کا منکر گمراہ اور خطا کار ہے۔

اسی طرح مرتبۂ ثانی یعنی اجماع سکوتی کا منکر بھی کسی کے نزدیک کافر نہیں ہے کیونکہ اس کی حجیت میں امام شافعی وغیرہ کا اختلاف ہے بعض حضرات کو فخر الاسلام بزدویؒ کے کلام سے دھوکہ لگا ہے کہ ان کی طرف یہ منسوب کر دیا کہ ان کے نزدیک

(۱) حوالہ بالا
(۲) مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت ص ۲۴۴
(۳) التقریر ص ۱۱۴ ج ۳

اجماع سکوتی کا منکر کافر ہے یہ مغالطہ محقق ابن الہمام کو بھی ہوا ہے انہوں نے بھی تحریر میں فخر الاسلام بزدوی کی طرف یہ بات منسوب کی ہے اس پر خود شیخ کے شاگرد محقق ابن امیر الحاج نے تحریر کی شرح میں گرفت کی ہے اور فخر الاسلام کے کلام سے ثابت کیا کہ ان کے نزدیک اجماع سکوتی کا منکر کافر نہیں ہے چنانچہ وہ فخر الاسلام بزدوی کے کلام کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ،

فظهر ان كون فخر الاسلام قائلا باكفار منكر الاجماع السكوتي من الصحابة غير ظاهر من كلامه بل الظاهر عدم اكفار منكره بل ذكر الزركشي انه لا خلاف في انه لا يكفر ولا يبدع منكر حجية الاجماع السكوتي او الذي لم ينقرض اهل عصره او الاجماع الذي اختلف العلماء المعتبرون في انتهاضه حجة.[1]

پس واضح ہوا کہ فخر الاسلام کا صحابہ کے اجماع سکوتی کے منکر کی تکفیر کا قائل ہونا ان کے کلام سے ظاہر نہیں ہوتا بلکہ یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس کا منکر ان کے نزدیک کافر نہیں ہے بلکہ زرکشی نے کہا ہے کہ اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے کہ اجماع سکوتی کی حجیت کے منکر کو نہ کافر قرار دیا جائے گا اور نہ بدعتی، یہی حکم اس اجماع کا بھی ہے جس میں انقراض عصر کی شرط نہیں پائی گئی یا وہ اجماع جس کے حجت ہونے میں معتبر علماء کا اختلاف رہا ہو۔

اس عبارت سے یہ اصول بھی معلوم ہوا کہ جن صورتوں میں علماء کا اختلاف ہوا ان میں سے کسی صورت کے منکر کو کافر نہیں کہا جائے گا اس لئے کہ تکفیر کا مسئلہ انتہائی سنگین ہے اس میں بہت احتیاط کی ضرورت ہے۔

بہرحال اجماع کے مراتب اربع میں سے پہلے تین مراتب کا منکر کافر نہیں ہے اور اس میں تقریباً سب کا اتفاق ہے۔

(۱) التقریر ص ۱۱۴ ج ۳

اب مراتب اربع میں سے مرتبہ اول رہ جاتا ہے یعنی صحابہ کرام کا قولی اجماع[1] اجماع نقل کے اعتبار سے اس کی بھی دو صورتیں ہیں (۱) تواتر کے ساتھ منقول ہو (۲) خبر واحد کے ذریعہ منقول ہو۔ پیچھے نقل اجماع کی بحث میں گزرا ہے کہ امام غزالی وغیرہ کے نزدیک جو اجماع خبر واحد کے ذریعہ منقول ہو وہ حجت اور قابل عمل نہیں ہے لہٰذا مذکورہ بالا اصول کی رو سے ایسے اجماع کے حکم کے منکر کو کافر نہیں کہا جاسکتا۔

اب صرف مرتبہ اول کی پہلی شق رہ جاتی ہے یعنی صحابہ کرام کا وہ قولی اجماع جو تواتر کے ساتھ منقول ہوا اس کے حکم کے منکر کو کافر قرار دیا جائے گا یا نہیں؟ اس مسئلہ میں فقہاء حنفیہ کے دو فریق ہیں ایک فریق کے نزدیک ایسے اجماع کے حکم کا منکر کافر ہے جبکہ دوسرے فریق کے نزدیک وہ بھی کافر نہیں ہے۔ فخر الاسلام بزدوی فرماتے ہیں کہ،

فصار الاجماع كآية من الكتاب او حديث متواتر في وجوب العمل والعلم به فيكفر جاحده في الاصل.[2]

تو اجماع واجب العمل ہونے اور اس سے علم یقین حاصل ہونے میں قرآن کی آیت اور حدیث متواتر کی طرح ہو گیا لہٰذا اصل کے اعتبار سے اس کے منکر کو کافر کہا جائے گا۔

شمس الائمہ سرخسی فرماتے ہیں کہ،

ما اجمع عليه الصحابة فهو بمنزلة الثابت بالكتاب والسنة في كونه

(۱) اجماع کو قولی کے ساتھ اس لئے مقید کیا کہ اجماع فعلی سے بغیر قرینہ کے وجوب ثابت نہیں ہوتا، امیر کاتب اتقانی فرماتے ہیں کہ، ولكن هذا فيما اذا وجد الاجماع بالقول فان الاجماع اذا وجد من حيث الفعل لا يدل على الوجوب بل يدل على الاستحباب على ما روى ما اجتمع اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كاجتماعهم على الاربع قبل الظهر، وانه ليس بفرض ولا واجب۔ (کتاب الشامل ص ۱۹۱ ج ۷)

(۲) اصول بزدوی ص ۲۴۵

مقطوعا به حتی یکفر جاحده.[1]

جس مسئلہ پر صحابہ کا اجماع منعقد ہوا ہے وہ قطعی ہونے میں اس مسئلہ کیطرح ہے جو کتاب اللہ اور سنت متواتر سے ثابت ہو چنانچہ اس کے منکر کو کافر کہا جائے گا۔

محقق ابن الہمام تحریر الاصول میں فرماتے ہیں کہ،

انکار حکم الاجماع القطعی یکفر عند الحنفیه وطائفة، وطائفة لا.[2]

اجماع قطعی کے حکم کا انکار حنفیہ اور ایک گروہ کے نزدیک کفر ہے اور دوسرے گروہ کے نزدیک کفر نہیں ہے۔

محقق موصوف نے تکفیر کو علی الاطلاق حنفیہ کی طرف منسوب کیا ہے لیکن صاحب مسلم الثبوت نے اسے اکثر حنفیہ کا مسلک قرار دیا ہے[3] محقق ابن امیر الحاج شیخ ابن الہمام کے مذکورہ کلام کے ذیل میں فرماتے ہیں کہ،

غیر ان نسبة هذا الی الحنفیة لیس علی العموم اذ فی المیزان فاما انکار ما هو ثابت قطعا من الشرعیات بان علم بالاجماع والخبر المشهور فالصحیح من المذهب انه لا یکفر الخ. والتقویم مشیر الیه ایضا اذ فیه: لم نبال بخلاف الروافض ایانا فی امامة ابی بکر وبخلاف الخوارج فی امامة علی، لفساد تأویلهم وان کنا لم نکفرهم للشبهة.[4]

تکفیر کی نسبت حنفیہ کی طرف علی العموم نہیں ہے کیونکہ میزان میں لکھا ہے کہ ایسی چیز کا انکار جس کا شریعت میں سے ہونا قطعی طور پر ثابت ہو مثلاً اجماع سے ثابت ہو یا خبر مشہور سے تو حنفیہ کا صحیح مسلک یہ ہے کہ اسے کافر نہیں جائے گا الخ اور صاحب تقویم

(۱) التقریر ص ۱۱۴ ج ۳
(۲) التحریر مع التقریر ص ۱۱۳ ج ۳
(۳) مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت ص ۲۴۳ ج ۲
(۴) التقریر ص ۱۱۳ ج ۳

نے بھی اسی طرف اشارہ کیا ہے چنانچہ اس میں ہے کہ حضرت ابوبکر صدیقؓ کی خلافت کے مسئلہ میں روافض کا ہماری مخالفت کرنا اور حضرت علیؓ کی خلافت میں خوارج کا مخالفت کرنا، ہم اس کی کوئی پرواہ نہیں کرتے کیونکہ ان کی تاویل فاسد ہے اگرچہ شبہ کی بناء پر ہم انکی تکفیر بھی نہیں کرتے۔

صاحب میزان کا کلام بالکل واضح اور صریح ہے کہ حنفیہ کا صحیح مسلک عدم تکفیر کا ہے صاحب تقویم کے کلام میں عدم تکفیر کی طرف اشارہ بایں طور ہے کہ خلافت صدیقی میں روافض کی مخالفت کے باوجود ان کی تکفیر نہیں کی گئی بلکہ عدم تکفیر کا قول اختیار کیا، حالانکہ خلافت صدیقی پر صحابہ کرام کا اجماع منعقد ہو چکا ہے، صحابہ کے قولی اجماع کی صرف یہی ایک مثال ملی ہے اس کے منکر کو بھی کافر نہیں کہا گیا۔ محقق ابن امیر الحاج آگے صفی الدین ہندی سے نقل کرتے ہیں کہ،

قال الشیخ صفی الدین الهندی فی النهایة جاحد الحکم المجمع علیه من حیث انه مجمع علیه باجماع قطعی لا یکفر عند الجماهیر خلافا لبعض الفقهاء وانما قیدنا بالاجماع القطعی لان جاحد حکم الاجماع الظنی لا یکفر وفاقا.[1]

شیخ صفی الدین ہندی نہایہ میں فرماتے ہیں کہ ایسے حکم مجمع علیہ کا منکر جو اجماع قطعی کے ذریعہ مجمع علیہ ہو جمہور کے نزدیک کافر نہیں ہے بعض فقہاء کا اس میں اختلاف ہے اجماع قطعی کی قید ہم نے اس لئے لگائی ہے کہ اجماع ظنی کے حکم کا منکر باتفاق کافر نہیں ہے۔

اس عبارت سے معلوم ہوا کہ جمہور کا قول عدم تکفیر کا ہے تکفیر صرف بعض فقہاء کا قول ہے۔

امیر کاتب اتقانی اصول بزدوی کی شرح میں فرماتے ہیں کہ،

(۱) التقریر ص ۱۱۴ ج ۳

اجماع الصحابة حکم الآية والخبر المتواتر حتى يكفر جاحدحکم
ذا الاجماع على ما ذهب اليه الشيخ والصحيح انه لا يكفر.[1]

صحابہ کے اجماع کا حکم آیت اور خبر متواتر کی طرح ہے چنانچہ شیخ بزدوی کے نزدیک ایسے اجماع کے حکم کے منکر کو کافر قرار دیا جائے گا۔ لیکن صحیح بات یہ ہے کہ کافر نہیں قرار دیا جائے گا۔

حافظ ابن حجر حدیث ”المفارق لدینہ التارک للجماعۃ“ کے تحت رقمطراز ہیں کہ،

ال ابن دقيق العيد قد يؤخذ من قوله "المفارق للجماعة" ان المراد
لمخالف لاهل الاجماع فيكون متمسكا لمن يقول مخالف الاجماع
كافر، وقد نسب ذلك الى بعض الناس، وليس ذلك بالهين فان
لمسائل الاجماعية تارة يصحبها التواتر بالنقل عن صاحب الشرع
كوجوب الصلاة مثلا، وتارة لا يصحبها التواتر فالاول يكفر جاحده
لمخالفة التواتر لا لمخالفة الاجماع والثانى لا يكفر به قال شيخنا فى
شرح الترمذى الصحيح فى تكفير منكر الاجماع تقييده بانكار ما
يعلم وجوبه من الدين بالضرورة كا الصلوات الخمس ومنهم من عبر
بانكار ما علم وجوبه بالتواتر ومنه القول بحدوث العالم.[2]

ابن دقیق العید فرماتے ہیں کہ کبھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول المفارق للجماعۃ سے اہل اجماع کی مخالفت مراد لی جاتی ہے تو یہ ان لوگوں کی دلیل ہوگی جو اجماع کے مخالف کو کافر کہتے ہیں یہ بعض لوگوں کی طرف بھی منسوب ہے لیکن یہ کوئی آسان بات نہیں ہے کیونکہ مسائل اجماعیہ کبھی صاحب شرع سے تواتر کے ساتھ منقول ہوتے ہیں جیسا کہ نماز کی فرضیت ہے اور کبھی تواتر کے ساتھ منقول نہیں ہوتے، پہلی صورت کے

(۱) کتاب الشامل ص ۱۹۳ ج ۷
(۲) فتح الباری ص ۲۰۲ ج ۱۲

منکر کو کافر کہا جائے گا لیکن یہ کفر تواتر کی مخالفت کی وجہ سے لازم آرہا ہے اجماع کی مخالفت کی وجہ سے نہیں، اور دوسری صورت کے منکر کو کافر نہیں کہا جائے گا۔ ہمارے شیخ نے ترمذی کی شرح میں بتایا ہے کہ منکر اجماع کی تکفیر میں صحیح یہ ہے کہ اسے ایسی چیز کے انکار کے ساتھ مقید کر دیا جائے، جس کا دین میں سے ہونا بالبداہۃ ثابت ہو جیسا کہ نماز پنجگانہ، بعض نے اس طرح تعبیر کی ہے کہ جس کا وجوب تواتر کے ساتھ معلوم ہو۔ اسی میں سے حدوث عالم کا قول بھی ہے۔

ابن دقیق العید نے تکفیر کا مدار انکار تواتر پر رکھا ہے نہ کہ انکار اجماع پر، لہٰذا اگر کوئی ایسے مسئلہ مجمع علیہ کا انکار کر دے جس پر صحابہ کا قولی اجماع منعقد ہوا ہو لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے وہ تواتر کے ساتھ منقول نہ ہو تو اسے کافر نہیں کہا جائے گا یہی بات علامہ شامی نے بھی بعض فقہاء حنفیہ سے نقل کی ہے چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ،

اطلق بعضهم ان مخالف الاجماع يكفر والحق ان المسائل
الاجماعية تارة يصحبها التواتر عن صاحب الشرع كوجوب الخمس
وقد لايصحبها، فالاول يكفر جاحده لمخالفة التواتر لالمخالفة
الاجماع الخ ثم نقل فى نور العين عن رسالة الفاضل الشهير حسام
جبلى من عظماء علماء السلطان سليم ابن بايزيد خان مانصه: اذا لم
تكن الآية أو الخبر المتواتر قطعى الدلالة اولم يكن الخبر متواترا او
كان قطعيا لكن فيه شبهة اولم يكن الاجماع اجماع الجميع او كان
ولم يكن اجماع الصحابة او كان ولم يكن اجماع جميع الصحابة او
كان اجماع جميع الصحابة ولم يكن قطعيا بان لم يثبت بطريق
التواتر اوكان قطعيا لكن كان اجماعا سكوتيا ففى كل من هذه
الصور لا يكون الجحود كفرا يظهر ذلك لمن نظر فى كتب

الاصول.[1]

بعض نے علی الاطلاق مخالف اجماع کو کافر قرار دیا ہے لیکن حق بات یہ ہے کہ مسائل اجماعیہ کبھی صاحب شرع سے تواتر کے ساتھ منقول ہوتے ہیں جیسا کہ نماز پنجگانہ کا وجوب اور کبھی تواتر کے ساتھ منقول نہیں ہوتے پہلی قسم کے منکر کو کافر کہا جائے گا تواتر کی مخالفت کی وجہ سے نہ کہ اجماع کی مخالفت کی وجہ سے پھر نور العین میں مشہور فاضل حسام چلپی کے رسالہ سے نقل کیا ہے جو سلطان سلیم بن بایزید خاں کے بڑے علماء میں سے تھے ان کے الفاظ یہ ہیں کہ اگر آیت یا خبر متواتر قطعی الدلالۃ نہ ہو یا خبر متواتر نہ ہو یا قطعی تو ہو لیکن اس میں شبہ ہو یا اجماع تمام مجتہدین کا اجماع نہ ہو یا سب کا اجماع ہو لیکن صحابہ کا اجماع نہ ہو، یا صحابہ کا اجماع تو ہو لیکن تمام صحابہ کا اجماع نہ ہو، یا تمام صحابہ کا اجماع تو ہو لیکن قطعی نہ ہو یعنی تواتر کے ساتھ ثابت نہ ہو یا قطعی بھی ہو لیکن اجماع سکوتی ہو ان تمام صورتوں میں انکار سے کفر لازم نہیں آئے گا یہ اس شخص کے نزدیک ظاہر ہے جو کتب اصول میں نظر رکھتا ہے۔

حاصل یہ ہے کہ صحابہ کا قولی اجماع اگر قطعی ہو اور تواتر کے ساتھ منقول ہو تو بعض حضرات کے نزدیک ایسے اجماع کے حکم کا منکر کافر ہے لیکن جمہور کے نزدیک کافر نہیں ہے ہاں اگر وہ حکم خود صاحب شرع سے تواتر کے ساتھ منقول ہو تو اس کے منکر کو کافر کہا جائے گا اور یہ کفر انکار تواتر کی وجہ سے ہوگا نہ کہ مخالف اجماع کی وجہ سے۔

اس مسئلہ میں فقہاء حنفیہ کے بھی دو فریق ہیں فخر الاسلام بزدوی، شمس الائمہ سرخسی اور ان کے متبعین کے نزدیک ایسے اجماع کا منکر کافر ہے جبکہ صاحب میزان صاحب تقویم، امیر کاتب اتقانی محقق ابن امیر الحاج، صفی الدین ہندی وغیرہ کے نزدیک کافر نہیں ہے۔ تکفیر کا قول فخر الاسلام بزدوی کے کلام میں ملتا ہے ان سے متقدم فقہاء کے کلام میں نہیں ملتا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ تکفیر کے قائلین نے اس مسئلہ میں فخر الاسلام کا

(۱) رد المحتار باب المرتد ص ۳۱۱ ج ۳

اتباع کیا ہے شمس الائمہ سرخسی نے بھی غالباً انہی کا اتباع کیا ہے۔ بعض حضرات نے فخر الاسلام بزدوی کے کلام کی تاویل کی ہے کہ ان کا مقصد یہ ہے کہ اجماع مطلقاً قطعیت میں آیت اور خبر متواتر کی طرح ہے اس کی اصل یہ ہے کہ اس کے منکر کو کافر قرار دیا جائے کیونکہ اس کا منکر درحقیقت حکم قطعی کا منکر ہے لیکن ایک عارض کی وجہ سے اسے کافر نہیں کہا جائے گا فی الاصل کی قید لگا کر اسی کی طرف اشارہ کیا ہے۔[1] لیکن یہ تاویل شمس الائمہ سرخسی کے کلام میں مشکل ہے کیونکہ اس میں فی الاصل کا لفظ نہیں ہے۔

بہرحال فریقین کا نزاع متحقق ہونے کی صورت میں ابن دقیق العید اور علامہ شامی کے کلام کی بنیاد پر تکفیر اور عدم تکفیر کے دونوں قول میں اس طرح تطبیق دی جا سکتی ہے کہ جو حضرات تکفیر کے قائل ہیں ان کی مراد ایسے حکم مجمع علیہ کا انکار ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے تواتر کے ساتھ منقول ہو اور جو حضرات تکفیر کے قائل نہیں ان کی مراد ایسے حکم مجمع علیہ کا انکار ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے تواتر کے ساتھ منقول نہ ہو، اس تفصیل کو سیف الدین آمدی نے بھی اختیار کیا ہے۔[2]

اس تطبیق کو تسلیم نہ کرنے کی صورت میں عدم تکفیر کے قول ہی کو اختیار کیا جائے گا جو جمہور کا قول ہے کیونکہ دو قول ہونے کی وجہ سے مسئلہ اختلافی بن گیا ہے اور پیچھے گزرا ہے کہ جس مسئلہ میں معتبر علماء کا اختلاف ہو اس کے منکر کو کافر نہیں کہا جائے گا صاحب بحر فرماتے ہیں کہ

وفی الفتاوی الصغری الکفر شیء عظیم فلا اجعل المؤمن کافرا متی وجدت روایۃ انہ لا یکفر الخ وفی الخلاصۃ وغیرھا اذا کان فی المسئلۃ وجوہ توجب التکفیر ووجہ واحد یمنع التکفیر فعلی المفتی ان یمیل الی الوجہ الذی یمنع الکفر.[3]

(۱) فواتح الرحموت ص ۲۴۵ ج ۲

(۲) الاحکام ص ۲۰۹ ج ۱

(۳) البحر الرائق باب المرتد ص ۱۳۴ ج ۵

فتاوی صغری میں ہے کہ کفر بہت بڑی چیز ہے اس لئے میں کسی مومن کو کافر نہیں بناتا جب عدم تکفیر کی ایک روایت بھی مل جاتی ہو۔ اور خلاصہ وغیرہ میں ہے کہ اگر مسئلہ میں تکفیر کی کئی وجوہات ہوں اور تکفیر کو روکنے والی ایک وجہ ہو تو مفتی پر لازم ہے کہ اس وجہ کی طرف مائل ہو جو تکفیر کو روکتی ہو۔

اسی وجہ سے یہ مشہور ہے کہ اگر تکفیر کی ننانوے وجوہات ہوں اور عدم تکفیر کی ایک وجہ ہو تو اس ایک وجہ کو اختیار کیا جائے گا۔

آگے فرماتے ہیں کہ،

والذی تحرر انه لا یفتی بتکفیر مسلم امکن حمل کلامه علی محمل حسن او کان فی کفره اختلاف ولو روایة ضعیفة.[1]

جو بات منضبط ہوئی ہے وہ یہ ہے کہ کسی ایسے مسلم کی تکفیر کا فتوی نہیں دیا جائے گا جس کے کلام کو کسی اچھے محمل پر محمول کیا جا سکتا ہو یا جس کے کفر میں اختلاف ہو اگرچہ ضعیف روایت ہی ہو۔

بہر حال مسئلہ اجماعی کا منکر فی نفسہ بڑا گمراہ اور فاسق ہے لیکن کافر نہیں ہے جو لوگ تکفیر کے قائل ہیں ان کا قول مرجوح ہے۔

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم وعلمہ اتم واحکم.

اجماع کی چند مثالیں

شروع میں ہم بیان کر آئے ہیں کہ مسائل اجماعیہ ہزاروں کی تعداد میں ہیں اور اس موضوع پر مستقل کتابیں تصنیف کی گئی ہیں ابن حزم اندلسی کی کتاب "مراتب الاجماع" چھپ چکی ہے، جس میں انہوں نے فقہی ترتیب کے اعتبار سے ہر باب کے الگ الگ اجماعی مسائل ذکر کئے ہیں ذیل میں موجودہ حالات کی مناسبت سے چند

(۱) بحر ص ۱۳۵ ج ۵

اجماعی مسائل بیان کئے جاتے ہیں،

(۱) مسئلہ رجم:

امت کا اس پر اجماع ہے کہ اگر کوئی شادی شدہ مرد یا عورت زنا کا ارتکاب کرے تو اسے رجم یعنی سنگسار کیا جائے گا۔[1] اس کی سند وہ روایات ہیں جن میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے رجم کا حکم منقول ہے حضرت ماعز اسلمیؓ، امرأۃ غامدیہ اور امرأۃ خثعمیہ وغیرہ کے رجم کی کیفیت کتب حدیث میں تفصیل کے ساتھ موجود ہے یہ روایات معنیً متواتر ہیں اور صحابہ کرام کا اس پر اجماع منعقد ہو چکا ہے بعد میں پوری امت کا اس پر عمل رہا ہے صرف خوارج نے اس سے اختلاف کیا ہے جن کا اجماع میں کوئی اعتبار نہیں کیا جاتا، علاوہ ازیں یہ اختلاف انعقاد اجماع کے بعد کا ہے اس لئے اس کی کوئی حیثیت نہیں ہے۔[2]

(۲) تین طلاق کا مسئلہ:

اگر کوئی شخص ہوش وحواس کی درستگی کے ساتھ اپنی بیوی کو بیک لفظ تین طلاقیں دے دے تو تینوں طلاقیں واقع ہو جاتی ہیں۔ اس پر حضرت عمرؓ کے زمانہ میں صحابہ کرام کا اجماع منعقد ہو چکا ہے[3] امت کا عمل اسی پر ہے صرف اہل ظاہر نے اس سے اختلاف کیا ہے اور پیچھے گزرا ہے کہ اہل ظاہر کے اختلاف سے اجماع متاثر نہیں ہوتا خاص طور پر جبکہ یہ اختلاف انعقاد اجماع کے بعد کا ہو۔

اس کی سند وہ روایات ہیں جن میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیک وقت تین طلاقیں واقع ہونے کا حکم صادر فرمایا ہے مثلاً حضرت علیؓ، عبداللہ بن عمرؓ اور حضرت

(۱) روح المعانی ص ۷۸ ج ۱۰، تفسیر مظہری ص ۴۲۲ ج ۶، شرح مسلم للنووی ص ۶۵ ج ۲، مراتب اجماع ص ۱۲۹

(۲) فتح القدیر ص ۱۳ ج ۵

(۳) فتح الباری ص ۳۶۵ ج ۹

عبادہؓ کی مرفوع روایات جو بیہقی، طبرانی، دار قطنی اور مصنف عبد الرزاق میں موجود ہیں اسی طرح حدیث ملاعنہ اور حدیث عسیلہ جو صحاح میں موجود ہیں۔[1]

اہل ظاہر نے حضرت ابن عباسؓ کی جس روایت سے استدلال کیا ہے وہ محدثین کے نزدیک معلول اور ناقابل عمل ہے خود حضرت ابن عباسؓ کا عمل اس روایت کے خلاف ہے یہی وجہ ہے کہ ابن حزم ظاہری جیسے غیر مقلد نے بھی اجماع امت کا ساتھ دیا ہے اور تینوں طلاقوں کے وقوع کا قول اختیار کیا ہے۔[2]

(۳) عورتوں کی شہادت کا مسئلہ:

شہادت کے متعدد مراتب ہیں بعض صورتوں میں صرف عورتوں کی شہادت بھی معتبر ہوتی ہے اور بعض صورتوں میں صرف عورتوں کی شہادت معتبر نہیں ہوتی جب تک مردان کے ساتھ نہ ہو لیکن حدود میں عورتوں کی شہادت علی الاطلاق معتبر نہیں ہوتی۔ یعنی عورتوں کی شہادت سے کوئی حد ثابت نہ ہوگی خواہ تنہا عورتوں کی شہادت ہو یا مردوں کے ساتھ ہو۔ حد صرف مردوں کی شہادت سے ثابت ہوتی ہے۔ اس پر امت کا اجماع منعقد ہو چکا ہے۔[3]

اس کی سند آیت قرآنی **والتی یاتین الفاحشة من نسائکم فاستشهدوا علیهن اربعة منکم**[4] اسی طرح **ثم لم یأتوا باربعة شهداء**[5] وغیرہ ہے اور سنت میں سے امام زہری کی یہ روایت ہے کہ

مضت السنة من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم والخليفتين من

(۱) معارف السنن ص ۴۷۶ ج ۵، نقلاً عن الاشفاق فی احکام الطلاق للکوثری۔

(۲) معارف السنن ص ۴۷۵ ج ۲

(۳) فتح الباری ص ۲۶۶ ج ۵، تفسیر مظہری ص ۴۳ ج ۲

(۴) النساء:۱۵

(۵) النور:۴

بعده ان لا تجوز شهادة النساء فی الحدود.[1]

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ اور آپ کے بعد شیخین کے زمانہ سے یہ سنت جاری ہے کہ حدود میں عورتوں کی شہادت قبول نہیں کی جاتی۔

(۴) صدیق اکبرؓ کی خلافت پر اجماع:

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد حضرت صدیق اکبر کی خلافت پر تمام صحابہ کرام کا اجماع منعقد ہوا بعض حضرات نے اسے صحابہ کا قولی اجماع قرار دیا ہے اس کی سند قیاس ہے یعنی صحابہ نے خلافت کو امامت پر قیاس کیا ہے چنانچہ بعض صحابہ نے فرمایا کہ،

رضیه رسول الله لدیننا افلا نرضاه لدنیانا.[2]

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صدیق اکبر کو ہمارے دین (نماز) کے لئے پسند فرمایا ہے تو کیا ہم ان کو ہماری دنیا (خلافت) کے لئے پسند نہ کریں؟

مطلب یہ ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی حیات میں امامت کے لئے صدیق اکبر کو آگے کیا جب امامت کے مستحق وہ ہیں تو خلافت کے مستحق بھی وہی ہوں گے چنانچہ تمام صحابہ کرامؓ نے آپ کے ہاتھ پر بیعت کی اس طرح ان کی خلافت پر اجماع منعقد ہوا۔

(۵) عدالت صحابہ پر اجماع:

تمام اہل سنت والجماعت کا اس پر اتفاق ہے کہ تمام صحابہ کرام عادل ہیں خطیب بغدادی فرماتے ہیں کہ جتنی آیات واحادیث میں صحابہ کرام کی تعدیل اور تعریف وتوصیف بیان کی گئی ہے ان کو سامنے رکھنے سے صحابہ کی عدالت پر یقین حاصل ہو جاتا

(۱) رواہ الامام ابو یوسف فی الخراج، وہو مرسل حسن، کذا فی اعلاء السنن ص ۵۰۳ ج ۱۱

(۲) الکشف ص ۹۸۳ ج ۳

ہے اس میں کسی قسم کا کوئی شبہ باقی نہیں رہتا اللہ کی تعدیل کے بعد پھر کسی اور کی تعدیل
کی حاجت نہیں رہتی۔ امام ابوزرعہ فرماتے ہیں کہ اگر تم کسیکو صحابہ کرام کی تنقیص
کرتے ہوئے دیکھو تو سمجھ لو کہ وہ زندیق ہے کیونکہ قرآن حق ہے رسول حق ہے اور
قرآن وسنت میں جو کچھ آیا ہے وہ بھی حق ہے اور یہ تمام چیزیں ہم تک صحابہ کرام ہی
کے ذریعہ پہنچیں ان کی تنقیص کرنے والے چاہتے ہیں کہ ہمارے گواہوں کو مجروح
کریں تاکہ کتاب وسنت باطل ہوجائیں۔ تو تنقیص کرنے والے ہی جرح کے مستحق
ہیں اور وہ لوگ زندیق ہیں[1] لہٰذا تمام صحابہ کرام کی تعظیم واجب ہے اور ان پر لعن طعن
کسی حال میں جائز نہیں۔[2]

اجماع امت اور متجددین

شروع میں ہم بیان کرآئے ہیں کہ اجماع بھی دوسری اصطلاحات کی طرح ایک
علمی اصطلاح ہے اس کا ایک مفہوم ہے اور کچھ شرائط وضوابط ہیں جو تفصیل سے پیچھے
گزرچکے ہیں جب اجماع اسی مفہوم اور انہی شرائط وضوابط کے ساتھ منعقد ہوجاتا ہے
تو وہ شریعت کا مأخذ بنتا ہے اور اس کا اتباع لازم اور اس کی مخالفت ناجائز ہوجاتی ہے
لیکن اگر اس مفہوم سے ہٹ کر اجماع کو کسی دوسرے مفہوم کا جامہ پہنایا جائے اور اس
کے شرائط وضوابط کو نظرانداز کردیا جائے تو اسے نہ اجماع کا نام دیا جاسکتا ہے اور نہ وہ
شریعت کا مأخذ بن سکتا ہے اور نہ اسے اجماع کا مقام حاصل ہوسکتا ہے۔

نیز یہ بھی بتایا جاچکا ہے کہ ارکان اجماع صرف اور صرف مجتہدین ہی ہیں انہی
کے اتفاق کا نام اجماع ہے عوام تو عوام اسمیں غیر مجتہد عالم کا بھی اعتبار نہیں کیا جاتا اور
نہ اس کی موافقت ومخالفت سے اجماع متاثر ہوتا ہے پھر ان مجتہدین میں سے اگر ایک
مجتہد بھی مخالفت کرے تو جمہور کے نزدیک اجماع منعقد نہیں ہوتا، انعقاد اجماع کے

(۱) الاصابۃ ص ۱۰ ج ۱
(۲) شرح مقاصد ص ۳۰۳ ج ۲

لئے تمام مجتہدین کا اتفاق ضروری ہے، اور ان مجتہدین کا صالح اور عادل ہونا بھی
ضروری ہے فاسق اور متبع ہوی مجتہد کا بھی اعتبار نہیں ہوتا، یہ ساری باتیں پیچھے تفصیل
سے گزرچکی ہیں ہر اجماع میں ان تمام باتوں کا لحاظ رکھا جاتا ہے کیونکہ ان کے بغیر
اجماع کا تصور ہی نہیں ہوسکتا۔

لیکن کچھ دنوں سے ہمارے زمانے کے متجددین حضرات جو اپنے آپ کو منصب
اجتہاد پر فائز سمجھتے ہیں اور اجتہاد کا جوہر دکھانے کی فکر میں رہتے ہیں اخبارات میں
اجماع کے متعلق خامہ فرسائی کررہے ہیں ان کے بیانات سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ
انہوں نے اجماع امت کا لفظ تو سن رکھا ہے لیکن وہ اس کی حقیقت اور اس کے شرائط
وضوابط سے بالکل نابلد ہیں ورنہ یہ لوگ قومی اسمبلی کے فیصلہ کو اجماع کا درجہ دینے کا
مطالبہ نہ کرتے اس مسئلہ میں درحقیقت ان کے پیش رو علامہ اقبال اور صدر ایوب
مرحوم ہیں اس لئے ذیل میں ان دونوں کے کلام کا تجزیہ پیش خدمت ہے۔

صدر ایوب مرحوم اپنی مشہور زمانہ تالیف میں اپنی کارکردگی بیان کرتے ہوئے
لکھتے ہیں کہ،

”ان امور میں میں نے اجماع کے مسئلہ سے استفادہ کیا ہے جو اسلام کا خاص
اصول ہے ایک مدرسۂ فکر کے قول کے مطابق اجماع کا مطلب ایسے معاملوں میں جن
میں رائے زنی اور فیصلے کی ضرورت ہو، مجتہدین کا اتفاق رائے ہے مجتہدین وہ اشخاص
ہیں جنہیں اپنے اسلامی علم کے باعث صاحب الرائے ہونے کا حق پہنچتا ہے۔ دوسرا
مدرسۂ فکر اجماع سے تمام مسلمانوں کی کثرت رائے مراد لیتا ہے ایک اور نظریہ یہ ہے کہ
زمانہ جدید میں اجماع کا مطلب مقننہ کی رائے سے ہے کیونکہ اس جماعت میں قوم کے
انتخاب کردہ نمائندے شامل ہوتے ہیں، نیز یہ کہ ایسے معاملات میں جو قوم کی زندگی پر
اثرانداز ہوں آزاد فیصلے کا حق مقننہ کو پہنچتا ہے عالموں کی کسی جماعت کو نہیں۔“[1]

(۱) جس رزق سے آتی ہو پرواز میں کوتاہی ص ۳۲۹

صدر ایوب مرحوم کو کیا پتہ کہ اجماع کیا ہوتا ہے ان کے کسی حواری نے اجماع کے متعلق یہ نوٹ لکھ دیا ہوگا جو انہوں نے یہاں نقل کر دیا ہے۔ اس میں کئی بنیادی غلطیاں ہیں پہلی غلطی تو یہ ہے کہ ان کا یہ کہنا کہ ایک مدرسۂ فکر کے قول کے مطابق اجماع کا مطلب ایسے معاملوں میں جن میں رائے زنی اور فیصلے کی ضرورت ہو مجتہدین کا اتفاق رائے ہے، صحیح نہیں اس لئے کہ اس صورت میں اجماع کا مسائل قیاسیہ تک محدود ہونا لازم آتا ہے کیونکہ رائے زنی قیاس میں ہوتی ہے نہ کہ منصوصات میں تو گویا اجماع صرف ایسے مسائل پر منعقد ہوگا جو قیاس سے ثابت ہیں اور جو مسائل نص سے ثابت ہیں وہاں اجماع منعقد نہ ہوگا کیونکہ ان میں رائے زنی کی ضرورت نہیں رہی، یہی بات ایک اور صاحب نے بھی کہی ہے چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ،

اجماع کا اطلاق فقہاء کے اس متفق علیہ فیصلہ پر کیا جائے گا جو کسی امر کی نسبت ہو جس کے بارے میں قرآن وسنت (دونوں یا ان میں سے کسی ایک) میں واضح احکام نہ پائے جائیں[1] مطلب یہ ہوا کہ قرآن وسنت میں جو احکام واضح ہیں ان پر اجماع منعقد نہیں ہوسکے گا حالانکہ یہ بات درست نہیں جیسا کہ ہم نے سند کی بحث میں تفصیل سے بیان کیا ہے کہ سند اجماع آیات وروایات بھی ہوسکتی ہیں اور قیاس بھی، بلکہ جتنے مسائل اجماعیہ ہیں ان میں سے زیادہ تر مسائل ایسے ہیں جن کے واضح احکام آیات وروایات میں موجود ہیں ایسے اجماع کے مسائل بہت کم ہیں جو صرف قیاس پر منعقد ہوئے ہوں۔ نص کی موجودگی میں اجماع کا کیا فائدہ ہے؟ اس کا جواب سند اجماع کی بحث میں گزر چکا ہے۔ بہر حال اجماع کو صرف قیاس تک محدود کر دینا درست نہیں، یہ امت میں سے کسی کا قول نہیں ہے۔

صدر ایوب مرحوم نے دوسرے مدرسۂ فکر کا جو مسلک نقل کیا ہے کہ اجماع سے تمام مسلمانوں کی کثرت رائے ہے، یہ بھی درست نہیں، اس لئے کہ جن حضرات کے

(۱) اجماع اور باب اجتہاد ص

نزدیک اکثرت کے اتفاق سے اجماع منعقد ہوتا ہے ان کا مطلب مجتہدین کی اکثریت ہے نہ کہ عوام کی۔ تمام مسلمانوں کی اکثریت سے انعقاد اجماع کسی کا مسلک نہیں ہے۔ یہ ان کی دوسری غلطی ہے۔ یہ مسئلہ بھی پیچھے تفصیل کے ساتھ گزر چکا ہے۔

صدر ایوب نے تیسرا نظریہ یہ بیان کیا ہے کہ "زمانہ جدید میں اجماع کا مطلب مقننہ کی رائے سے ہے کیونکہ اس جماعت میں قوم کے انتخاب کردہ نمائندے شامل ہوتے ہیں" اس نظریہ کا بانی غالباً علامہ اقبال مرحوم ہیں چنانچہ وہ لکھتے ہیں کہ،

فقہی مسلکوں کے انفرادی نمائندوں سے اجتہاد کا اختیار لے کر ایک مسلم قانون ساز اسمبلی کو منتقل کر دیا جائے۔[1]

یہی وہ نظریہ ہے جسے آج کل متجددین حضرات خوب اچھال رہے ہیں کیونکہ اس صورت میں فقہی مسلکوں کے نمائندوں سے اختیارات ختم ہوجائیں گے یہ حضرات چاہتے یہی ہیں کیونکہ انہیں علماء سے خدا واسطے کا بیر ہے، اس لئے اس نظریے کا ذرا تفصیلی جائزہ لینے کی ضرورت ہے۔

جہاں تک علامہ اقبال کی ذات کا تعلق ہے ہم مانتے ہیں کہ وہ بہت بڑے شاعر، فلسفی اور قوم کے ہمدرد تھے لیکن وہ مجتہد اور عالم دین نہیں تھے دینی معاملات میں ہم ان کو اتھارٹی کی حیثیت نہیں دے سکتے، لہٰذا اجماع کے متعلق جو ایک خالص دینی معاملہ ہے ہم ان کے نظریے کو تسلیم نہیں کر سکتے کیونکہ ان کا یہ نظریہ عقل ونقل کی رو سے درست نہیں۔

پہلی بات تو یہ ہے کہ اجتہاد کا اختیار چھیننے سے قبل یہ دیکھنا چاہئے کہ ان فقہی نمائندوں میں اجتہاد کا اختیار اور اہلیت ہے یا نہیں؟ ہم یہ نہیں کہتے کہ اجتہاد کا دروازہ بند ہوگیا ہے لیکن یہ ضرور کہتے ہیں کہ اجتہاد کے لئے جس ذہن اور جن شرائط کی

(۱) تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ (بحوالہ روزنامہ جنگ یکم دسمبر ۱۹۸۲ء ص ۲)

ضرورت ہے ان کا حامل شخص اس دور میں کہیں نظر نہیں آتا، اجتہاد کی تعریف اور اس کے شرائط پیچھے تفصیل سے گزر چکے ہیں۔ اگر کوئی بوالہوس قرآن وحدیث کے تراجم اور اردو تفاسیر وشروحات کا مطالعہ کرکے مجتہد ہونے کا دعوی کرے تو اسکے دعوائے اجتہاد کو تسلیم نہیں کیا جاسکتا۔ بہرحال جب ہم فقہی مسلکوں کے نمائندوں کو دیکھتے ہیں تو ان میں اجتہاد کا اختیار نظر نہیں آتا کیونکہ اگر ان میں اجتہاد کی اہلیت ہوتی تو وہ خود مجتہد ہوتے کسی فقہی مسلک سے منسلک نہ ہوتے کیونکہ مجتہد کے لئے دوسرے کی تقلید جائز نہیں ہوتی اور یہاں فقہی مسلکوں کے نمائندے جو کچھ بتاتے ہیں ان کا اجتہاد نہیں ہوتا بلکہ ان کے امام کا اجتہاد ہوتا ہے جس کی یہ حضرات تقلید کررہے ہیں، تو جب ان نمائندوں میں اجتہاد کا اختیار ہی نہیں ہے تو ان سے اجتہاد کا اختیار چھین کر مسلم قانون ساز اسمبلی کو کس طرح دیا جاسکتا ہے؟

اگر ہم بالفرض مان بھی لیں کہ فقہی مسلکوں کے نمائندوں میں اجتہاد کا اختیار ہے کیا وہ اختیار ان سے سلب کیا جاسکتا ہے؟ اجتہاد کا اختیار کسی حاکم یا حکومت کا عطا کردہ اختیار نہیں ہے کہ جب چاہے سلب کرلے یہ تو خدا کا عطا کردہ اختیار ہے مجتہد سے یہ اختیار کسی حال میں چھینا نہیں جاسکتا۔ حکومت مجتہد کو تو پابند سلاسل کرسکتی ہے لیکن اس سے اجتہاد کا اختیار نہیں چھین سکتی۔

دوسری بات یہ ہے کہ اگر ان فقہی مسلکوں کے نمائندوں میں اجتہاد کا اختیار ہے تو ان سے یہ اختیار چھین کر مقننہ اور قانون ساز اسمبلی کو کیوں دیا جائے؟ کیا مقننہ کے تمام ارکان مجتہد اور دیندار ہوتے ہیں؟ اگر جواب نفی میں ہے اور یقیناً نفی میں ہے تو مجتہدین سے اختیار سلب کرکے غیر مجتہدین کو اختیار دینے کا کیا مطلب؟ مقننہ کے ارکان عام طور پر دینی علوم سے نابلد ہوتے ہیں بعض کو تو علم دین کے مبادیات تک کا علم نہیں ہوتا، اگر ایسے لوگوں کو اجتہاد کا اختیار دے بھی دیا جائے تو وہ کیا خاک اجتہاد کریں گے؟ اس کی مثال ایسی ہے کہ کسی پرائمری اسکول کے طلبہ سے کہا جائے کہ ایم

اے اور ایل ایل بی کے پرچے حل کریں، ظاہر ہے کہ یہ ان کے بس سے باہر ہے اگر سب مل کے حل کربھی لیں تو اس کا کیا حشر ہوگا سب کو معلوم ہے۔ اس تجزیے سے معلوم ہوا کہ مسلم قانون ساز اسمبلی کو اجتہاد کا اختیار دینا خلاف عقل ہے۔

یہ نظریہ نقل کے بھی خلاف ہے اس لئے کہ قرآن وسنت نے ایسے معاملات میں جن کا صریح حکم کسی نص میں نہیں ہے علماء وفقہاء کی طرف رجوع کرنے کا حکم دیا ہے چنانچہ ارشاد ہے کہ،

فاسئلوا اهل الذکر ان کنتم لا تعلمون۔[1]

اہل علم سے پوچھ لو اگر تم نہیں جانتے۔

اہل الذکر سے اہل قرآن مراد ہیں ظاہر ہے کہ یہ علماء وفقہاء ہی ہیں۔

دوسری جگہ ارشاد ہے کہ،

اطیعوا الله واطیعوا الرسول واولی الامر منکم.[2]

اطاعت کرو اللہ کی اور اطاعت کرو رسول کی اور تم میں سے اولوالامر کی۔

اور آگے ارشاد ہے کہ،

ولو ردوه الی الرسول والی اولی الامر منهم لعلمه الذین یستنبطونه منهم.[3]

اور اگر یہ لوگ اس کو رسول کے اور جو ان میں ایسے امور کو سمجھتے ہیں ان کے اوپر حوالہ رکھتے تو اس کو وہ حضرات تو پہچان ہی لیتے جو ان میں تحقیق کرلیا کرتے ہیں۔

جمہور کے نزدیک اولوالامر سے دونوں جگہ علماء ہی مراد ہیں جیسا کہ شروع میں گزرا ہے۔

(۱) الحجر:۹
(۲) النساء:۵۹
(۳) النساء:۸۳

ایک اور جگہ ارشاد ہے کہ،

واتبع سبيل من اناب الي. [1]

اور اس شخص کی راہ پر چلنا جو میری طرف رجوع ہو۔

اس آیت میں اس شخص کے اتباع کا حکم دیا گیا ہے جس کے اندر انابت الی اللہ موجود ہو اور یہ فیصلہ کرنا کہ انابت الی اللہ علماء میں پائی جاتی ہے یا مقننہ کے ارکان میں بالکل آسان ہے۔

سنت میں سے حضرت علیؓ کی روایت میں ہے کہ،

شاوروا الفقهاء والعابدين.

فقہاء اور عابدین سے مشورہ کر لیا کرو۔

حضرت معقل بن یسار کی روایت میں ہے کہ،

فما اشتبه عليكم منه فاسئلوا اهل العلم يخبرونكم.

دین کی کسی بات میں تمہیں شبہ پڑ جائے تو اہل علم سے پوچھ لیا کرو وہ تمہیں بتادیں گے۔

وفي رواية:

فردوه الى الله والى اولى الامر من بعدي.

اس کو اللہ اور میرے بعد اولوالامر کی طرف لے جاؤ۔

حضرت عبداللہ بن مسعود کی روایت میں ہے کہ،

فليقض بما قضى به الصالحون. صالحین کے فیصلہ کے مطابق فیصلہ کرے۔

حضرت عمرؓ نے بھی قاضی شریح کے پاس یہی حکم بھیجا تھا۔

حضرت عمر بن عبدالعزیز نے اطراف مملکت میں یہ فرمان بھیجا کہ،

ليقض كل قوم بما اجتمع عليه فقهاء هم.

(۱) لقمان: ۱۵

ہر قوم اسی کے مطابق فیصلہ کرے جس پر ان کے فقہاء کا اتفاق ہوا ہے۔

مذکورہ بالا تمام روایات کی تخریج پیچھے گزر چکی ہے۔

ان تمام آیات و روایات میں یہ حکم دیا گیا ہے کہ لوگ دینی معاملات میں علماء وفقہاء اور صالحین کی طرف رجوع کریں۔ قرآن وسنت کی کسی نص میں یہ نہیں کہا گیا کہ عوام کے نمائندوں کی طرف رجوع کرو۔ ان نصوص کے مقابلہ میں علامہ اقبال کے قول کی کیا حیثیت ہو سکتی ہے؟

صدر ایوب نے ایک بات اور کہی ہے کہ،

"ایسے معاملات میں جو قوم کی زندگی پر اثر انداز ہوں آزاد فیصلے کا حق مقننہ کو پہنچتا ہے عالموں کی کسی جماعت کو نہیں۔"

یہ گر کی بات کہی ہے مقننہ کو اختیار منتقل کرنے اور اس کی رائے کو اجماع قرار دینے کا مقصد ہی یہی ہے کہ مقننہ کے ذریعہ آزاد فیصلے کروائے جا سکیں کیونکہ علماء سے آزاد فیصلے نہیں کروائے جا سکتے، اسلئے کہ آزاد فیصلے کا شریعت میں تصور ہی نہیں، شریعت کے تمام فیصلے قرآن وسنت کے تابع ہیں علماء کے فیصلے بھی قرآن وسنت کے پابند ہوں گے، سود بے پردگی عریانی فحاشی عیاشی کے جواز کے فیصلے علماء سے نہیں کروائے جا سکتے۔ ان کے جواز کا آزادانہ فیصلہ مقننہ ہی دے سکتی ہے۔ کیونکہ جب غیر مجتہد کو اجتہاد کا اختیار دے کر مجتہد بندیا گیا تو وہ ایسا ہی فیصلہ دے سکتا ہے ایسے مجتہد کے بارے میں حضرت عوف بن مالکؓ کی روایت پیچھے گزری ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میری امت میں ستر سے زائد فرقے ہوں گے ان میں سے سب سے بڑا فتنہ میری امت پر ان لوگوں کا ہوگا جو اپنی رائے سے اجتہاد کریں گے حرام کو حلال اور حلال کو حرام بنائیں گے۔ [1]

(۱) رواه الطبراني في الكبير والبزار ورجاله رجال الصحيح، كذا في مجمع الزوائد كتاب العلم ص ۱۷۹ ج ۱

یہ ساری گفتگو اس صورت میں ہے جبکہ مقننہ کو دینی امور میں اجتہاد کا اختیار دیا جائے جہاں تک دنیوی معاملات میں اجتہاد کا تعلق ہے پیچھے ہم بین کر آئے ہیں کہ ان میں اجتہاد کا حق شریعت نے ہر کس و ناکس کو دیا ہے ان میں اجتہاد کا جوہر دکھانے کے لئے میدان بالکل صاف ہے بشرطیکہ خلاف شرع چیز کا ارتکاب نہ کرے، ایسے اجتہاد کے لئے علماء سے اختیار چھیننے کی ضرورت نہیں ہے دنیوی امور میں اجتہاد کا حق علماء کسی سے نہیں چھینتے تو دوسرے دینی امور میں اجتہاد کا حق علماء سے کیوں چھینیں؟ اور دینی امور میں اجتہاد کر کے دخل در معقولات کیوں کریں؟

رہا مقننہ کی رائے کو اجماع قرار دینے کا مسئلہ، سو اگر بالفرض مقننہ کے تمام ارکان علماء مجتہدین ہی ہوں اور کسی مسئلہ پر تمام ارکان کا اتفاق بھی ہو جائے تب اس کو اجماع کا نام نہیں دیا جاسکتا اسلئے کہ اجماع کے لئے ضروری ہے کہ اس دور کے تمام مجتہدین کا اتفاق پایا جائے اور یہاں صرف کسی ایک ملک کے مجتہدین کا اتفاق پایا گیا ہے نہ کہ تمام مجتہدین کا۔ اس لئے اس پر اجماع مطلق کا اطلاق نہیں ہوگا البتہ اسے "مقامی مجتہدین کا اجماع" کہا جاسکتا ہے اور اس کا ماننا سب پر لازم ہوگا۔ جب مقننہ کے تمام ارکان علماء مجتہدین ہونے کی صورت میں بھی ان کے اتفاق کو اجماع نہیں کہا جاسکتا تو موجودہ دور کے مقننہ کے اتفاق کو کس طرح اجماع کا نام دیا جاسکتا ہے؟ جبکہ اس کے ارکان مجتہدین نہیں؟ اور اس کے فیصلے عام طور پر کثرت رائے کی بنیاد پر ہوتے ہیں اتفاق رائے سے شاذ و نادر ہی کوئی فیصلہ ہوتا ہے۔

بہر حال مقننہ کی رائے کو کسی حال میں اجماع کا نام نہیں دیا جاسکتا اگر کوئی لاکھ اسے اجماع کہے وہ اجماع نہیں بن سکتا۔ اجماع شرعی احکام کا ایک مأخذ ہے جب یہ اپنے تمام شرائط و ضوابط کے ساتھ متحقق ہوگا تب مأخذ بنے گا ورنہ نہیں۔

اللہ تعالیٰ ہمیں فہم صحیح عطا فرمائے۔

وآخر دعوانا ان الحمد للہ رب العلمین۔

اللھم ارنا الحق حقا وارزقنا اتباعه وارنا الباطل باطلا وارزقنا اجتنابه، وصلی اللہ علی سید الکائنات واکرم المخلوقات صلاۃ تسبق الغایات۔

عبدالغفار

عفا اللہ عنه وعافاہ وجعل آخرته خیرا من اولاہ

جامعہ مدینۃ العلوم جامع مسجد بلاک اے

شمالی ناظم آباد، کراچی

المراجع

#	نام کتاب	مصنف	مطبع	طباعت
۱	القرآن الکریم			
۲	جامع البیان فی تفسیر القرآن المعروف بتفسیر ابن جریر	محمد بن جریر الطبری	المطبعۃ المیمنیہ، بمصر	۱۳۵۶
۳	الجامع لاحکام القرآن، المعروف بتفسیر القرطبی	محمد بن احمد القرطبی	دار الکتب المصریہ	۱۳۵۶
۴	تفسیر ابن کثیر	اسماعیل بن کثیر الدمشقی	دار احیاء الکتب، بمصر	۱۳۵۶
۵	مفاتیح الغیب المعروف بالتفسیر الکبیر	امام فخر الدین الرازی	المطبعۃ الخیریہ بمصر	۱۳۰۸
۶	البحر المحیط	محمد بن یوسف الشہیر بابن حیان	مطبعۃ السعادۃ بمصر	۱۳۲۸
۷	انوار التنزیل المعروف بتفسیر البیضاوی	عبداللہ بن عمر البیضاوی	مصطفیٰ البابی بمصر	۱۳۵۸
۸	روح المعانی فی تفسیر القرآن والسبع المثانی	سید محمود آلوسی بغدادی	مکتبہ امدادیہ ملتان	
۹	الدر المنثور	جلال الدین السیوطی		
۱۰	التفسیر المظہری	قاضی محمد ثناء اللہ پانی پتی	بلوچستان بکڈپو کوئٹہ	
۱۱	الکشاف	محمود بن عمر الزمخشری	مطبعۃ الاستقامۃ بمصر	۱۳۶۵
۱۲	احکام القرآن	امام ابوبکر الجصاص	سہیل اکیڈمی لاہور	۱۴۰۰
۱۳	معارف القرآن	مولانا مفتی محمد شفیع	ادارۃ المعارف کراچی	۱۳۹۹
۱۴	زاد المسیر	ابن الجوزی	المکتبۃ الاسلامی بیروت	۱۳۸۴
۱۵	صحیح بخاری	محمد بن اسماعیل البخاری	اصح المطابع کراچی	۱۳۸۱
۱۶	صحیح مسلم	مسلم بن الحجاج القشیری	اصح المطابع کراچی	۱۳۷۵
۱۷	سنن نسائی	احمد بن شعیب النسائی	اصح المطابع کراچی	
۱۸	سنن ابی داؤد	سلیمان بن اشعث السجستانی	ایچ ایم سعید کراچی	۱۳۹۳
۱۹	جامع ترمذی	محمد بن عیسیٰ الترمذی	ایچ ایم سعید کراچی	
۲۰	سنن ابن ماجہ	محمد بن یزید ابن ماجہ	ایچ ایم سعید کراچی	
۲۱	المستدرک	ابوعبداللہ الحاکم	دار الکتاب العربی بیروت	
۲۲	مجمع الزوائد	حافظ نور الدین الہیثمی	دار الکتاب العربی بیروت	۱۴۰۲
۲۳	جمع الفوائد	محمد بن محمد بن سلیمان المغربی	مکتبہ اسلامیہ فیصل آباد	
۲۴	السنن الکبریٰ	حافظ ابواحمد بن الحسین البیہقی	دائرۃ المعارف، حیدرآباد دکن	۱۳۴۴
۲۵	مشکل الآثار	حافظ ابوجعفر الطحاوی	دائرۃ المعارف، حیدرآباد دکن	۱۳۳۳
۲۶	مشکوٰۃ المصابیح	محمد بن عبداللہ الخطیب	ایچ ایم سعید	۱۳۹۹
۲۷	کنز العمال	علی المتقی الہندی	دائرۃ المعار، حیدرآباد	۱۳۱۴
۲۸	نصب الرایہ	جمال الدین الزیلعی	مطبعۃ دار المامون بمصر	۱۳۵۷

۲۹	تخریج اصول بزدوی	علامہ قاسم بن قطلو بغا	اصح المطابع کراچی	
۳۰	فتح الباری شرح صحیح بخاری	حافظ ابن حجر العسقلانی	المکتبۃ السلفیۃ بیروت	
۳۱	عمدۃ القاری شرح صحیح بخاری	بدر الدین العینی	ادارۃ الطباعۃ المنیریہ بمصر	
۳۲	مرقات المفاتیح	علی بن سلطان القاری	مکتبہ امدادیہ ملتان	
۳۳	لمعات التنقیح	الشیخ عبدالحق الدہلوی	مکتبہ معارف علمیہ لاہور	۱۳۹۰
۳۴	فیض القدیر شرح الجامع الصغیر	عبدالرؤف المناوی	مطبعۃ مصطفی محمد بمصر	۱۳۵۶
۳۵	نیل الاوطار	محمد بن علی الشوکانی	المطبعۃ العثمانیہ بمصر	۱۳۵۷
۳۶	اعلاء السنن	الشیخ ظفر احمد التھانوی	ادارۃ القرآن کراچی	
۳۷	معارف السنن	الشیخ محمد یوسف البنوری	ایچ ایم سعید	۱۳۹۹
۳۸	مؤطا امام مالک	مالک بن انس الامام	اصح المطابق	۱۳۰۰
۳۹	مؤطا امام محمد	محمد بن الحسن الشیبانی	قدیمی کتب خانہ	۱۳۸۱
۴۰	المقاصد الحسنہ	السخاوی	طبع مصر	۱۳۷۵
۴۱	شرح مسلم	الامام النووی	اصح المطابع	۱۳۷۵
۴۲	مسند احمد	الامام احمد بن حنبل	طبع مصر	
۴۳	مصنف عبدالرزاق	الامام عبدالرزاق	مجلس علمی	
۴۴	مصنف ابن ابی شیبہ		حیدرآباد دکن	
۴۵	کتاب الخراج	الامام ابویوسف	طبع بیروت	
۴۷	تدریب الراوی	جلال الدین السیوطی	المکتبۃ العلمیہ، المدینۃ المنورۃ	۱۳۹۲

۴۸	قواعد فی علوم الحدیث	الشیخ ظفر احمد التھانوی	ادارۃ القرآن کراچی	
۴۹	الرفع والتکمیل فی الجرح والتعدیل	الشیخ عبدالحئی اللکنوی	مکتبہ اسلامیہ بیروت	۱۳۸۸
۵۰	الاجوبۃ الفاضلۃ للاسئلۃ العاشرۃ	الشیخ عبدالحئی اللکنوی	مکتبہ اسلامیہ بیروت	۱۳۸۴
۵۱	تہذیب التہذیب	حافظ ابن حجر	دائرۃ المعارف، حیدرآباد دکن	۱۳۲۵
۵۲	میزان الاعتدال	محمد بن عثمان الذہبی	دار المعرفۃ بیروت	۱۳۸۲
۵۳	لسان المیزان	حافظ ابن حجر	دائرۃ المعارف، حیدرآباد	۱۳۹۰
۵۴	مقدمۃ صحیح مسلم	الامام النووی	اصح المطابع	
۵۵	کتاب الام	الامام محمد بن ادریس الشافعی	طبع مصر	۱۳۸۱
۵۶	فتح القدیر	محمد بن عبدالواحد، ابن الہمام	دار احیاء التراث العربی بیروت	
۵۷	البحر الرائق	ابن نجیم	دار المعرفۃ، بیروت	
۵۸	رد المحتار	محمد بن امین الشامی	مکتبہ ماجدیہ کوئٹہ	۱۳۹۹
۵۹	المجموع شرح المہذب	الامام النووی	مطبعۃ العاصمۃ بمصر	
۶۰	الشرح الکبیر	موفق ابن قدامہ	طبع بیروت	
۶۱	کتاب الاصل المعروف بالمبسوط	الامام محمد بن الحسن الشیبانی	ادارۃ القرآن کراچی	
۶۲	مجموعہ فتاوی ابن تیمیہ	شیخ الاسلام ابن تیمیہ	طبع ریاض	
۶۳	اعلام الموقعین	حافظ ابن القیم	طبع بیروت	۱۹۷۳
۶۴	بدایۃ المجتہد	ابن رشد الاندلسی	دار المعرفہ بیروت	۱۳۹۸
۶۵	شریفیہ	علی الجرجانی، سید سند	قرآن محل کراچی	